FERREIROS E ALQUIMISTAS

MIRCEA ELIADE

MIRCEA ELIADE

FERREIROS E ALQUIMISTAS

☉	Au	▽	HNO_3
☾ ☽	Ag	🜆	HNO_3 HCl
☿	Hg	🜅	$C_2H_5O_5OH$
♃	(i)	⊶	As
♀	Cu	🜫	$NO_2B_4O_7$
♂	Fe	🜿	$KHC_4H_4O_6$
☿♃	Sn	🜍	S
♄	Pb	∴	$H_2S_4O_7$
▽	H_2O	↗	(ii)

COLEÇÃO ESPÍRITO E MATÉRIA

ZAHAR EDITORES RIO DE JANEIRO

Título original:
Forgerons et alchimistes

Traduzido da segunda edição francesa, publicada em 1977
por Flammarion Editeur, de Paris, França
na série *Idées et Recherches*, dirigida por Yves Bonnefoy

Tradução:
Roberto Cortes de Lacerda

Diagramação e capa:
Ana Cristina Zahar

Composição:
Zahar Editores

1979

Direitos para a edição brasileira adquiridos por

ZAHAR EDITORES
Caixa Postal 207, ZC-00, Rio

que se reservam a propriedade desta versão

Impresso no Brasil

IN MEMORIAM

SIR PRAPHULLA CHANDRA RAY,
EDMUND VON LIPPMANN,
ALDO MIELI.

ÍNDICE

PREFÁCIO

O primeiro painel do díptico constituído por este livrinho mostra um grupo de mitos, ritos e símbolos próprios dos ofícios de mineiro, metalúrgico e ferreiro, tal como pode apresentar-se a um historiador das religiões. Os trabalhos e as conclusões dos historiadores das técnicas e das ciências nos foram preciosos, digamo-lo de imediato, mas o nosso objetivo não era o mesmo. Tentamos compreender o comportamento do homem das sociedades arcaicas em relação à Matéria e acompanhar as aventuras espirituais em que se viu envolvido ao descobrir o seu poder de mudar a essência das Substâncias. Tivemos de dar primazia ao estudo da experiência demiúrgica do oleiro primitivo, uma vez que foi ele quem primeiro modificou o estado da Matéria. Mas a lembrança mitológica dessa experiência demiúrgica quase não deixou vestígio. Conservamos, pois, como ponto de partida o estudo das relações do homem arcaico com as substâncias minerais e, particularmente, o seu comportamento ritual de mineiro, metalúrgico do ferro e ferreiro.

Sejamos mais claros: o leitor não deve pretender encontrar aqui uma história cultural da metalurgia que analise as vias de difusão da metalurgia pelo mundo inteiro, desde os seus centros mais antigos, classificando as ondas de cultura que a propagaram e descrevendo as mitologias metalúrgicas que a acompanhavam. Tal história, se fosse possível, teria exigido alguns milhares de páginas; é, aliás, duvidoso que ela possa chegar a ser escrita. Mal começamos a conhecer a história cultural e as mitologias da metalurgia africana; ainda é pouco o que sabemos sobre os rituais metalúrgicos indonésios e siberianos – ora, são estas, precisamente, as nossas principais fontes dos mitos, ritos e símbolos relacionados com os metais. Quanto à história universal da difusão das técnicas metalúrgicas, ainda apresenta lacunas consideráveis.

Sem dúvida não desprezamos, sempre que nos foi possível fazê-lo, o contexto histórico-cultural dos diferentes complexos metalúrgicos, mas empenhamo-nos, antes de tudo, em lhes revelar o universo mental próprio. As substâncias minerais participavam da sacralidade da Terra-Mãe. Não demoramos a encontrar a idéia de que os minerais "crescem" no ventre da Terra como se fossem embriões. A metalurgia adquire assim um caráter obstétrico. O mineiro e o metalúrgico intervêm no desenvolvimento da embriologia subterrânea: aceleram o ritmo de crescimento dos minerais, colaboram na obra da Natureza, ajudam-na a "ter um parto mais rápido". Em suma, através das técnicas que utiliza, o homem pouco a pouco substitui o Tempo, e o seu Trabalho realiza a tarefa que cabia a este.

Colaborar com a Natureza, ajudá-la a produzir num *tempo* cada vez mais rápido, modificar as modalidades da matéria – cremos ter descoberto aí uma das fontes da ideologia alquímica. É certo que não pretendemos afirmar a existência de uma perfeita continuidade entre o universo mental do mineiro, do metalúrgico, do ferreiro e do alquimista – ainda que os ritos iniciatórios e os mistérios dos ferreiros chineses, muito provavelmente, façam parte integrante das tradições herdadas mais tarde pelo taoísmo e pela alquimia chinesa. Mas o que existe de comum entre o fundidor, o ferreiro e o alquimista é que todos três reivindicam uma experiência mágico-religiosa particular nas suas relações com a substância; essa experiência constitui um monopólio deles e o seu segredo se transmite através dos ritos iniciatórios dos ofícios; todos três trabalham com uma Matéria que reputam ao mesmo tempo viva e sagrada, e, com seus esforços, procuram transformar a Matéria, "aperfeiçoá"-la, "transformá"-la. Teremos ocasião de mostrar os esclarecimentos e as correções exigidas por essas fórmulas excessivamente sumárias. Mas, repitamo-lo, tais comportamentos rituais em relação à Matéria implicam, de uma forma ou de outra, a intervenção do homem no ritmo temporal próprio às Substâncias minerais "vivas". É aqui que se encontra o ponto de contato entre o artesão metalúrgico das sociedades arcaicas e o alquimista.

A ideologia e as técnicas da alquimia constituem, em essência, o tema do segundo painel do nosso díptico. Se insistimos sobre as alquimias chinesa e indiana, é por serem menos conhecidas e também por apresentarem com traços mais nítidos o seu caráter de técnica ao mesmo tempo experimental e "mística". Convém dizermos desde já que a alquimia não foi, na origem, uma ciência empírica, uma química embrionária; só chegou a sê-lo mais tarde, quando o seu universo mental próprio perdeu, para a maioria dos experimentadores, a sua validez e razão de ser. A história das ciências não reconhece uma ruptura absoluta entre a alquimia e a química: uma e outra trabalham com as mesmas substâncias minerais, servem-se dos mesmos aparelhos e entregam-se geralmente às mesmas experimentações. Desde que se reconheça a validez das pesquisas sobre a "origem" das técnicas e das ciências, a perspectiva do historiador da química é perfeitamente defensável: a química nasceu da alquimia; de um modo mais exato: nasceu da decomposição da ideologia alquímica. Mas, no campo visual de uma história do espírito, o processo apresenta-se de outra maneira: a alquimia arvorava-se em *ciência sagrada*, enquanto a química se constituiu depois de haver retirado às Substâncias o seu caráter sagrado. Ora, há necessariamente uma solução de continuidade entre o plano do sagrado e o plano da experiência profana.

Um exemplo tornará mais sensível a diferença. A "origem" do drama (tanto da tragédia grega como dos argumentos dramáticos do Oriente Próximo antigo e da Europa) foi encontrada em certos rituais sazonais que obedecem mais ou menos à seguinte seqüência: combate entre dois princípios antagônicos (Vida e Morte, Deus e Dragão etc.), paixão do Deus, lamentação sobre a "morte" e demonstrações de júbilo diante da sua "ressurreição". Gilbert Murray pôde demonstrar que a estrutura de certas tragédias de Eurípides (não só *As Bacantes*, mas também *Hipólito* e *Andrômaca*) conserva o esquema dos velhos argumentos rituais. Se é verdade que o drama deriva de tais argumentos rituais, se é certo que se converteu em fenômeno autônomo utilizando a matéria do rito sazonal, estamos autorizados a falar das "origens" sagradas do teatro profano. Mas a diferença qualitativa entre as duas categorias de fatos nem por isso é menos evidente: o argumento ritual pertencia à economia do sagrado, dava lugar a experiências religiosas, comprometia a "salvação" da comunidade considerada como um todo; o drama profano, quando se definiram o seu próprio universo espiritual e o seu sistema de valores, suscitava experiências de natureza inteiramente diversa (as emoções "estéticas") e perseguia um ideal de perfeição formal perfeitamente estranho aos valores da experiência religiosa. Há, portanto, solução de continuidade entre os dois planos, mesmo que, durante longos séculos, o teatro se tenha mantido numa atmosfera sagrada. Existe uma distância incomensurável entre quem participa religiosamente do mistério sagrado de uma liturgia e quem usufrui, como esteta, a sua impressionante beleza e a música que a acompanha.

É certo que as operações alquímicas não eram simbólicas: tratava-se de operações materiais praticadas em laboratórios, mas que colimavam um fim diferente do da química. O químico pratica a observação exata dos fenômenos físico-químicos e das experimentações sistemáticas, a fim de penetrar a estrutura da matéria, ao passo que o alquimista se dedica à "paixão", à "morte" e ao "casamento" das substâncias, enquanto destinadas à transmutação da Matéria (a Pedra Filosofal) e da vi-

da humana (*Elixir Vitae*). C.G. Jung demonstrou que o simbolismo dos processos alquímicos se reatualiza em certos sonhos e afabulações de indivíduos que nada sabem sobre a alquimia; as suas observações não dizem respeito apenas à psicologia das profundezas; confirmam indiretamente a função soteriológica que parece constitutiva da alquimia.

Seria imprudente avaliarmos a originalidade da alquimia pela sua incidência na origem e no triunfo da química. Do ponto de vista do alquimista, a química era um "retrocesso", uma vez que representava a secularização de uma ciência sagrada. Não temos de empreender uma apologia paradoxal da alquimia, mas tão-somente de nos acomodar aos métodos mais elementares da história da cultura. Só há um meio de compreendermos um fenômeno cultural estranho à nossa atual conjuntura ideológica: é descobrirmos o seu centro e aí nos instalarmos, a fim de podermos, a partir dele, chegar a todos os valores que comanda. É tornando a nos colocar na perspectiva do alquimista que alcançaremos uma melhor compreensão do universo da alquimia e que lograremos medir-lhe a originalidade. A mesma abordagem metodológica impõe-se a todos os fenômenos culturais exóticos ou arcaicos: antes de os julgarmos, temos de chegar a compreendê-los bem e a assimilar a sua ideologia, sejam quais forem os seus meios de expressão: mitos, símbolos, ritos, comportamentos sociais. . .

Em virtude de um estranho complexo de inferioridade da cultura européia, falar em "termos respeitáveis" de uma cultura arcaica, apresentar a coerência da sua ideologia, a nobreza da sua humanidade, evitando insistir nas partes secundárias ou aberrantes da sua sociologia, da sua economia, da sua higiene – é correr o risco de ser acusado de fuga ou mesmo de obscurantismo. Esse complexo de inferioridade é historicamente compreensível. Durante quase dois séculos, o espírito científico europeu contribuiu com um esforço sem precedente no sentido de explicar o mundo, a fim de conquistá-lo e transformá-lo. No plano ideológico, esse triunfo do espírito científico traduziu-se não só pela fé no progresso infinito, mas também pela certeza de que quanto mais "modernos" formos, mais nos aproximamos da verdade absoluta e mais plenamente participamos da dignidade humana. Ora, faz algum tempo, as pesquisas de orientalistas e etnólogos mostraram que havia, que ainda há, sociedades e civilizações altamente dignas de respeito que, embora não reivindiquem nenhum mérito científico (no sentido moderno do termo), nem qualquer predisposição para as criações industriais, tinham entretanto elaborado sistemas de metafísica, de moral e até de economia perfeitamente válidos. Mas é óbvio que uma cultura como a nossa, que se lançou heroicamente por um caminho que considerava não só o melhor, mas o único digno de um homem inteligente e honesto; uma cultura que, para alimentar o gigantesco esforço intelectual reclamado

pelo progresso da ciência e da indústria, teve de sacrificar talvez o melhor da sua alma, é óbvio, repito, que tal cultura se tenha tornado excessivamente ciosa dos seus próprios valores e que os seus representantes mais qualificados vejam com suspeição toda tentativa de validar as criações das outras culturas exóticas ou primitivas. A *realidade* e a grandeza de tais valores culturais excêntricos são suscetíveis de fazer nascer a dúvida nos representantes da civilização européia: estes acabam por perguntar de si para consigo se a sua própria obra, pelo próprio fato de já não poder ser tida como o ápice espiritual da humanidade e como a *única* cultura possível no século XX, compensava os esforços e sacrifícios que exigiu.

Mas esse complexo de inferioridade está sendo ultrapassado pelo próprio curso da História. Por isso, é de esperar que, assim como as civilizações extra-européias começaram a ser estudadas e compreendidas em seu próprio campo de visão, da mesma forma certos momentos da história espiritual européia, que antes se aproximam das culturas tradicionais e contrastam claramente com tudo o que se criou no Ocidente após o triunfo do espírito científico, já não serão julgados com os preconceitos polêmicos dos séculos XVIII e XIX. A alquimia alinha-se entre essas criações do espírito pré-científico, e o historiógrafo corria um grande risco ao apresentá-la como uma etapa rudimentar da química, isto é, em suma, como uma ciência profana. A perspectiva estava viciada porque o historiógrafo, desejoso de mostrar, da maneira mais ampla possível, os rudimentos de observação e de experimentação atestados nas obras alquímicas, atribuía uma importância exagerada a certos textos que denunciavam um começo de espírito científico, e desprezava e até ignorava outros textos que, na perspectiva propriamente alquímica, eram visivelmente mais preciosos. Em outros termos, a valorização dos escritos alquímicos levava menos em conta o universo teórico de que participavam do que a escala de valores próprios do historiador químico do século XIX ou do século XX, isto é, em última análise, próprios do universo da ciência experimental.

☆

Dedicamos este trabalho à memória de três grandes historiadores das ciências: *Sir* Praphulla Chandra Ray, Edmund von Lippmann e Aldo Mieli, que, entre 1925 e 1932, incentivaram e orientaram as nossas pesquisas. Dois livrinhos publicados em romeno, *Alchimia Asiatica* (Bucareste, 1935) e *Cosmologie si Alchimie babiloniana* (Bucareste, 1937) já apresentavam o essencial dos documentos relativos às alquimias indiana, chinesa e babilônica. Alguns fragmentos do primeiro desses livros foram traduzidos para o francês e publicados numa monografia sobre a

Ioga (cf. *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucareste, 1936, pp. 254-275; ver agora *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 274-291); uma parte, reescrita e aumentada, de *Cosmologie si Alchimie babiloniana* foi publicada em inglês, em 1938, com o título de *Mettalurgy, Magic and Alchemy* (= *Zalmoxis*, I, pp. 85-129 e, separadamente, no primeiro dos *Cahiers de Zalmoxis*). Voltamos a utilizar, na presente obra, a maior parte dos materiais que nos serviram nos estudos anteriores, sem deixar de lado os trabalhos aparecidos desde 1937, sobretudo as traduções dos textos alquímicos chineses, os artigos da revista *Ambix* e as publicações do professor C.G. Jung. Acrescentamos, além disso, certo número de capítulos e reescrevemos quase inteiramente o livro a fim de adaptá-lo à visão que temos atualmente sobre o assunto. Para torná-lo acessível, reduzimos a um mínimo as referências de pé de página. As bibliografias essenciais e o estado das questões, e em geral a discussão de certos aspectos, mais particulares, do problema, foram agrupados no fim da obra sob a forma de breves apêndices.

Graças a uma bolsa de pesquisa da Bollingen Foundation, de Nova York, é que pudemos levar a cabo este trabalho: queiram os *Trustees* da Fundação estar certos do nosso reconhecimento. Somos também gratos à nossa amiga, a Sra. Olga Frœbe-Kapteyn, que pôs gentilmente à nossa disposição as ricas coleções do *Archiv für Symbolforschung*, por ela fundado em Ascona, e aos nossos amigos, o Dr. Henri Hunwald, Marcel Leibovici e Nicolas Morcovescou, que nos facilitaram as pesquisas e contribuíram para que a documentação se completasse: a eles os nossos mais sinceros agradecimentos. Graças à amizade do Dr. René Laforgue e de Délia Laforgue, do Dr. Roger Godel e de Alice Godel, pudemos trabalhar em suas casas de Paris e do Val d'Or, e é com grande prazer que lhes manifestamos aqui toda a nossa gratidão. E, finalmente, o nosso caro amigo, o Dr. Jean Gouillard, teve mais uma vez a cortesia de ler e corrigir o manuscrito francês desta obra; não nos é fácil exprimir-lhe o reconhecimento pelo trabalho considerável que tem dedicado, há anos, à correção e ao aperfeiçoamento dos nossos textos. É em grande parte graças a ele que os nossos livros puderam ser publicados em francês.

Le Val d'Or, janeiro de 1956

PÓS-ESCRITO À SEGUNDA EDIÇÃO

Faz já algum tempo, tínhamos desejado rever e reeditar este livrinho. Um autor, porém, nem sempre é senhor da sua produção, e, na falta de melhor, contentamo-nos em completar a informação e em analisar a bibliografia recente em diversos estudos (cf. *History of Religions*, VIII, 1968, pp. 74-88; X, 1970, pp. 178-182; "The Myth of Alchemy", que será publicado proximamente) e em dois Seminários dados na Universidade de Chicago em 1970 e em 1975. Os resultados dessas pesquisas foram incorporados a esta nova edição.

Embora não tenhamos focalizado o assunto sob o prisma da história das técnicas e das ciências, muitos especialistas julgaram favoravelmente o nosso método. A nossa satisfação é tanto maior quanto se trata de cientistas tão diferentes como os historiadores da química antiga R.P. Multhauf e A.G. Debus, os historiadores da ciência chinesa J. Needham e N. Sivin, o historiador da alquimia e da farmácia ocidentais W. Schneider, o historiador da ciência islâmica S.H. Nasr e o especialista da Pansofia, W.E. Peuckert.

Universidade de Chicago, novembro de 1976

1
METEORITOS E METALURGIA

Os meteoritos não podiam deixar de impressionar: por serem oriundos do "alto", do Céu, compartiam a sacralidade celeste. Em determinado momento e em certas culturas, é provável que se tenha chegado até a imaginar o céu como sendo feito de pedra.[1] Ainda em nossos dias, os australianos crêem que a abóbada celeste é constituída de cristal de rocha e que o trono do deus uraniano é de quartzo. Ora, os cristais de rocha – tidos como partes que se desprenderam do trono celeste – desempenham um papel essencial nas iniciações xamânicas dos australianos, dos *negritos* de Malaca, na América do Norte etc.[2] Essas "pedras de luz", como lhes chamam os *dayaks* marítimos de Sarawak, refletem tudo o que se passa na terra: revelam ao xamã o que aconteceu com a alma do doente e o lugar por onde fugiu. Cumpre-nos lembrar que o xamã é aquele que "vê", uma vez que dispõe de uma visão sobrenatural: ele "vê" ao longe tanto no espaço como no tempo vindouro; percebe igualmente o que continua a ser invisível aos profanos (a "alma", os espíritos, os deuses). Durante a sua iniciação, guarnece-se o futuro xamã de cristais de quartzo. Em outros termos, as suas capacidades visionárias e a sua "ciência" originam-se, pelo menos em parte, de uma solidariedade mística com o Céu.[3]

---

[1] Encontrar-se-ão algumas indicações no fim do volume, na Nota A, onde se acha reunido o essencial da bibliografia relativa aos meteoritos e aos primórdios da metalurgia.

[2] Ver os materiais e as discussões desse complexo mítico-ritual no nosso livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, pp. 135 s.

[3] Veremos mais adiante que, em outro nível cultural, já não é o cristal de rocha, mas o metal, que confere ao xamã o seu prestígio mágico. Durante a iniciação do xamã siberiano, os seus ossos são ligados com ferro e chegava-se até mesmo a pôr nele ossos de ferro (cf. pp. 65 s.)

Examinemos mais detidamente essa primeira valorização religiosa dos aerólitos: por caírem na terra carregados de sacralidade celeste, eles representam o Céu. Daí se origina, muito provavelmente, o culto prestado a tantos meteoritos, ou mesmo a sua identificação com uma divindade: vemos neles a "forma primeira", a manifestação imediata da divindade. O *palládion* de Tróia passava por caído do céu e os autores antigos nele reconheciam a estátua da deusa Atena. Atribuía-se igualmente uma origem celeste à estátua de Ártemis em Éfeso, ao cone de Heliogábalo em Êmeso (Herodiano, V, 3, 5). O meteorito de Pessinonte, na Frígia, era venerado como sendo a imagem de Cíbele e, em conseqüência de uma injunção do oráculo de Delfos, foi transportado para Roma pouco tempo depois da Segunda Guerra Púnica. Um bloco de pedra dura, a representação mais antiga de Eros, vizinhava, em Téspias, com uma estátua do deus esculpida por Praxíteles (Pausânias, IX, 27, *i*). Outros exemplos poderiam ser facilmente encontrados (o mais famoso é a *Ka'aba* de Meca). É de notar que um certo número de meteoritos está associado a deusas, sobretudo a deusas da fertilidade (tipo Cíbele). Temos, nesse caso, uma transferência de sacralidade: a origem uraniana é esquecida em favor da idéia religiosa da *petra genitrix*; mais adiante, teremos ocasião de nos deter nesse tema da fertilidade das pedras.

A essência uraniana, e portanto masculina, dos meteoritos não é menos incontestável, porque certos utensílios e armas de sílex, além de certas ferramentas neolíticas, receberam dos homens das épocas posteriores o nome de "pedras de raio", "dentes de raio" ou "machados de Deus" (*God's axes*): era crença geral que os lugares onde se encontravam tinham sido atingidos pelo raio.[4] O raio é a arma do Deus do céu. Quando este último foi destronado pelo Deus da tempestade, o raio tornou-se o sinal da hierogamia entre o Deus do trovão e a Deusa Terra. Assim se explica a enorme quantidade de machados de dois gumes descobertos nos abismos e nas cavernas de Creta. Tal como o raio e os meteoritos, os machados "fendiam" a Terra: em outras palavras, simbolizavam a união entre o Céu e a Terra. Delfos, o mais célebre dos abismos da Grécia antiga, devia o seu nome à seguinte imagem mítica: *delphús*, com efeito, significa útero. Como veremos mais adiante, muitos outros símbolos e apelativos assimilavam a Terra a uma mulher. Mas a homologação* tinha um valor exemplar e a prioridade pertencia por-

[4] Cf. algumas indicações bibliográficas na Nota A.

* Em Eliade, o termo "homologar" tem o sentido de tornar homólogo, assimilar, comparar. Embora não esteja dicionarizado nesta acepção, resolvemos mantê-lo na maioria dos casos (N. do T.).

tanto ao Cosmo: Platão lembra (*Menexeno*, 238*a*) que, ao conceber, é a mulher que imita a Terra, e não o inverso.

Os "primitivos" trabalharam o ferro meteórico muito tempo antes de aprenderem a utilizar os minerais ferrosos encontrados à flor da terra.[5] Sabe-se, por outro lado, que, antes de descobrirem a fusão, os povos pré-históricos tratavam certos minerais como se fossem pedras, isto é, consideravam-nos materiais brutos para a fabricação de objetos líticos. Uma técnica similar era aplicada até época bem recente por certos povos que ignoravam a metalurgia: trabalhavam o ferro meteórico com martelos de sílex e confeccionavam objetos cuja forma reproduzia fielmente a dos modelos líticos. Era assim que os esquimós da Groenlândia fabricavam suas facas com o ferro meteórico.[6] Quando Cortés perguntou aos chefes astecas de onde tiravam as suas facas – eles lhe apontaram o céu.[7] Como os maias do Iucatã e os incas do Peru, os astecas só se serviam do ferro meteórico: é por esse motivo que lhe davam mais valor do que ao ouro. Ignoravam a fusão dos minerais. Por outro lado, os arqueólogos não conseguiram encontrar nenhum traço do ferro terrestre nas jazidas pré-históricas do Novo Mundo.[8] A metalurgia propriamente dita da América central e meridional é muito provavelmente de origem asiática: as últimas pesquisas inclinam-se a ligá-la à cultura do Sul da China na época Chu (média e tardia, séculos VIII-IV a.C.); ela seria portanto, em suma, de origem danubiana, pois foi a metalurgia danubiana que, nos séculos IX–VIII a.C., chegou, através do Cáucaso, até a China.[9]

Os povos da Antigüidade oriental muito provavelmente compartilharam idéias análogas. A palavra suméria AN.BAR, o mais antigo vocábulo que se conhece para designar o ferro, é constituída dos sinais pictográficos "céu" e "fogo". É, em geral, traduzida por "metal celeste" ou "metal-estrela". Campbell Thompson a traduz por "relâmpago celeste" (do meteorito). A etimologia da outra denominação mesopotâmica do ferro, o assírio *parzillu*, continua a ser objeto de controvérsia. Alguns cientistas derivam-na do sumério BAR.GAL, o "grande me-

[5] Cf. G.F. Zimmer, "The Use of Meteoric Iron by Primitive Man" (*Journal of the Iron and Steel Institute*, 1916, pp. 306 s.). A discussão referente ao uso do ferro meteórico pelos primitivos e pelos povos antigos, iniciada em 1907 no *Zeitschrift für Ethnologie*, e prosseguida durante alguns anos, foi resumida por Montelius, *Prähistorische Zeitung*, 1913, pp. 289 s. Cf. R.J. Forbes, *Mettallurgy in Antiquity* (Leyden, 1950), pp. 401 s.

[6] Richard Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 129-131.

[7] T.A. Rickard, *Man and Metals*, vol. I, pp. 148-149.

[8] R.G. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 401.

[9] R. Heine-Geldern, "Die asiatische Herkunft der südamerikanischen Metalltechnik" (*Paideuma*, V, 1954), especialmente pp. 415-416.

tal",[10] mas são mais numerosos os que lhe supõem uma origem asiática, baseados na terminação - *ill* (Forbes, p. 463, e também Bork e Gaertz propuseram-lhe uma origem caucasiana; ver Forbes, *ibid*).[11]

Não abordaremos o problema, tão complexo, da metalurgia do ferro no antigo Egito. Durante muito tempo, os egípcios só conheceram o ferro meteórico. O ferro das minas não parece ter sido utilizado no Egito antes da XVIII Dinastia e do Novo Império (Forbes, p. 429). É verdade que se encontraram objetos de ferro terrestre entre os blocos da Grande Pirâmide (2900 a.C.) e numa pirâmide da VI Dinastia, em Abido, mas a proveniência egípcia desses objetos ainda não se acha estabelecida de maneira indiscutível. O termo *biz-n.pt*, "ferro do céu", ou, mais exatamente, "metal do céu", indica com clareza a origem meteórica. (Aliás, é possível que esse termo tenha sido primeiro aplicado ao cobre; cf. Forbes, p. 428.) O mesmo acontece com os hititas: um texto do século XIV esclarece que os reis hititas utilizavam "o ferro negro do céu" (Rickard, *Man and Metals*, I, p. 149). O ferro meteórico era conhecido em Creta desde a época minóica (2000 a.C.), e encontraram-se objetos de ferro nos túmulos de Cnossos.[12] A origem "celeste" do ferro talvez possa ser demonstrada pelo vocábulo grego *síderos*, que se relacionou com *sidus, eris*, "estrela", e com o lituano *svidu*, "brilhar" e *svideti*, "brilhante".

A utilização dos meteoritos não estava, entretanto, em condições de promover uma "idade do ferro" propriamente dita. Enquanto durou, o metal continuou a ser raro (era tão precioso quanto o ouro) e o seu uso foi antes ritual. Foi necessária a descoberta da fusão dos minerais para que se inaugurasse uma nova etapa na vida da humanidade – a idade dos metais. Isso é verdadeiro sobretudo em relação ao ferro. Ao contrário da metalurgia do cobre e do bronze, a do ferro não tardou a tornar-se industrial. Uma vez descoberto, ou aprendido, o segredo de fundir a magnetita ou a hematita, não se teve dificuldade em conseguir grandes quantidades de metal, porque as jazidas eram muito ricas e bastante fáceis de explorar. Mas o tratamento do mineral terrestre não era idêntico ao do ferro meteórico, e também diferia da fusão do cobre

[10] Cf., p. IX, Axel W. Persson, "Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit", p. 113.

[11] No que se refere a tudo isso e também aos primórdios da metalurgia no Egito, ver Nota A.

[12] Cf. Nota A. Mas a indústria do ferro nunca foi importante em Creta. Os mitos e lendas gregos sobre o trabalho do ferro em Creta devem-se provavelmente à confusão entre o monte cretense Ida e a montanha frígia de mesmo nome, onde de fato existia uma indústria do ferro extremamente antiga; cf. Forbes, *op. cit.*, p. 385.

e do bronze. Foi apenas depois de se descobrirem os fornos e sobretudo após modificar-se a técnica de "endurecimento" do metal, aquecido até alcançar uma coloração alvirrubra, que o ferro obteve a sua posição de predominância. Podemos fixar por volta de 1200-1000 a.C., e nas montanhas da Armênia, os começos dessa metalurgia em escala industrial. Foi dessa terra que o segredo da fundição se difundiu pelo Oriente Próximo, pelo Mediterrâneo e pela Europa central, embora, como acabamos de ver, o ferro, quer o de origem meteórica, quer o extraído de jazidas superficiais, tenha sido conhecido desde o terceiro milênio, na Mesopotâmia (Tell Asmar, Tell Chagar Bazar, Mari), na Ásia Menor (Alaca Hüyük) e provavelmente no Egito (Forbes, pp. 417 s.). Até época bem posterior o trabalho do ferro permaneceu fiel aos modelos e aos estilos da idade do bronze (assim como a idade do bronze prolongou, em primeiro lugar, a morfologia estilística da idade da pedra). O ferro aparece sob a forma de ornamentos, amuletos e estatuetas. Ele conservou durante muito tempo um valor sagrado, que sobrevive, aliás, entre muitos povos "primitivos".

Não nos incumbe tratar aqui das etapas da metalurgia antiga, nem temos de mostrar a sua influência no decorrer da história. O nosso único propósito é ressaltar os simbolismos e os complexos mágico-religiosos atualizados e difundidos durante a idade dos metais, sobretudo depois do triunfo industrial do ferro. Porque, antes de impor-se na história militar e política da humanidade, a "idade do ferro" deu azo a criações espirituais. Como costuma acontecer, o símbolo, a imagem, o rito antecipam – e por vezes até, pode-se dizer, tornam possíveis – as aplicações utilitárias de uma descoberta. Antes de proporcionar um meio de transporte, o carro foi o veículo das procissões rituais: transportava o símbolo do Sol ou a imagem do deus solar. Por outro lado, só se pôde "descobrir" o carro depois de se haver compreendido o simbolismo da roda solar. Antes de mudar a face do mundo, a "idade do ferro" produziu um grande número de ritos, mitos e símbolos que não deixaram de ter reflexos na história espiritual da humanidade. Como já dissemos, foi somente após o sucesso industrial do ferro que se pôde falar da etapa metalúrgica da humanidade. A descoberta e os progressos posteriores da fusão do ferro revalorizaram todas as técnicas metalúrgicas tradicionais. Foi a metalurgia do ferro terrestre que tornou esse metal apto para ser utilizado diariamente.

Ora, esse fato teve conseqüências importantes. Ao lado da sacralidade celeste, imanente aos meteoritos, estamos agora em presença da sacralidade telúrica, de que participam as minas e os minerais. Como é natural, a metalurgia do ferro beneficiou-se das descobertas técnicas da metalurgia do cobre e do bronze. Sabe-se que, desde o Neolítico (VI e V milênios), o homem utilizava esporadicamente o cobre que podia en-

contrar na superfície da terra, mas o tratamento que lhe dava era o mesmo conferido à pedra e ao osso, isto é, ignorava ainda as qualidades específicas do metal. Somente mais tarde foi que se começou a trabalhar o cobre aquecendo-o, e a fusão propriamente dita desse metal ascende apenas a 4000-3500 a.C. (nos períodos Al Ubeid e Uruk). Entretanto, ainda não se pode falar de uma "idade do cobre", pois a quantidade de metal produzida era muito pequena.

O aparecimento tardio do ferro, seguido do seu triunfo industrial, teve notável influência sobre os ritos e os símbolos metalúrgicos. Toda uma série de tabus ou utilizações mágicas do ferro deriva da vitória desse metal e de ter ele suplantado o cobre e o bronze, representantes de outras "idades" e de outras mitologias. O ferreiro é, antes de tudo, um trabalhador do ferro, e a sua condição de nômade – uma vez que ele se desloca continuamente à procura do metal bruto e de encomenda de trabalho – leva-o a entrar em contato com diferentes populações. O ferreiro é o principal agente de difusão de mitologias, ritos e mistérios metalúrgicos. Esse conjunto de fatos nos introduz num prodigioso universo espiritual que nos propomos apresentar nas páginas que se seguem.

Seria difícil e ao mesmo tempo imprudente começar por oferecer uma visão de conjunto; aproximemo-nos por pequenas etapas do universo da metalurgia. Encontraremos certo número de ritos e mistérios relacionados com concepções mágico-religiosas solidárias, paralelas ou até antagônicas. Tentaremos enumerá-las de maneira sumária, a fim de conseguirmos extrair delas as linhas gerais da nossa pesquisa. Apresentaremos uma série de documentos relativos à função ritual da forja, ao caráter ambivalente do ferreiro e às relações existentes entre a magia (o domínio do fogo), o ferreiro e as sociedades secretas. Por outro lado, os trabalhos da mina e da metalurgia orientam-nos para concepções específicas que se relacionam com a Terra-Mãe, com a sexualização do mundo mineral e das ferramentas e com a solidariedade entre a metalurgia, a ginecologia e a obstetrícia. Começaremos por expor algumas dessas concepções, a fim de melhor compreendermos o universo do metalúrgico e do ferreiro. Relacionados com os mitos sobre a origem dos metais, vamos encontrar complexos mítico-rituais que abrangem a noção da gênese pelo sacrifício ou pelo auto-sacrifício de um deus, as relações entre a mística agrícola, a metalurgia e a alquimia, e, finalmente, as idéias de crescimento natural, crescimento acelerado e "perfeição". Mais tarde, poderemos avaliar a importância dessas idéias para a constituição da alquimia.

2
MITOLOGIA DA IDADE DO FERRO

Não insistiremos mais na sacralidade do ferro. Quer passe por caído da abóbada celeste, quer seja extraído das entranhas da Terra, o ferro está carregado de força sagrada. A reverência ao metal conserva-se inclusive em populações de elevado nível cultural. Os reis malaios, não faz muito tempo, ainda conservavam uma "barra sagrada de ferro" que fazia parte dos seus *regalia*, e cercavam-na de "uma veneração extraordinária a que se misturava um terror supersticioso".[1] Para os "primitivos", que não sabiam como trabalhar os metais, as ferramentas e utensílios de ferro eram ainda mais veneráveis: os *bhil*, população arcaica da Índia, ofereciam os primeiros frutos às pontas das suas flechas, que conseguiam junto às tribos vizinhas.[2] Esclareçamos que não se trata de "fetichismo", da adoração de um objeto em si mesmo e por si mesmo, numa palavra: de "superstição" – mas do respeito sagrado por um objeto *estranho*, que não pertence ao universo familiar, que vem de "outra parte" e é, portanto, um *sinal do além*, uma imagem aproximada da transcendência. Isso é evidente em culturas que, há muito tempo, conhecem o uso do ferro terrestre: nelas ainda persiste a lembrança fabulosa do "metal celeste", a crença em seus prestígios ocultos. Os beduínos do Sinai estão convictos de que aquele que consegue fabricar para si próprio uma espada de ferro meteórico torna-se invulnerável na batalha e certamente abaterá todos os seus inimigos.[3]

---

1 A.C. Kruyt, citado por W. Perry, *The Children of the Sun* (Londres, 1927), p. 391.
2 R. Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, p. 42.
3 W.E. Jennings-Bramley, *The Beduins of the Sinai-peninsula* (Palestine Exploration Fund, 1906, p. 27), citado por R. Eisler, "Das Qainzeichen" (*Le Monde Oriental*, 29, 1929, pp. 48-112), p. 55.

O "metal celeste" é estranho à Terra e, portanto, "transcendente"; origina-se "de cima": eis por que, para um árabe dos nossos dias, tem poderes mágicos e pode realizar milagres. Talvez se trate, ainda aqui, da lembrança fortemente mitificada da época em que os homens utilizavam exclusivamente o ferro meteórico. Também nesse caso, estaríamos diante de uma imagem da transcendência, pois os mitos conservam a lembrança daquela época fabulosa em que viviam homens dotados de faculdades e de poderes extraordinários, quase semideuses. Ora, existe uma ruptura entre "aquele tempo" mítico (*illud tempus*) e os tempos históricos – e toda ruptura indica, ao nível da espiritualidade tradicional, uma transcendência eliminada pela "queda".

O ferro ainda conserva o seu extraordinário prestígio mágico-religioso, mesmo entre os povos que possuem uma história cultural bastante avançada e complexa. Plínio escrevia que o ferro é eficaz contra os *noxia medicamenta* e também *adversus nocturnas limphationes* (*Nat. Hist.*, XXXIV, 44). Encontram-se crenças similares na Turquia, na Pérsia, na Índia, entre os *dayak* etc. Em 1907, J. Goldziher já acumulava uma grande quantidade de documentos referentes ao uso do ferro contra os demônios. Vinte anos mais tarde, S. Seligmann havia decuplicado o número de referências; o dossiê é praticamente ilimitado. É sobretudo à faca que incumbe afastar os demônios. No Nordeste da Europa, os objetos de ferro protegem as colheitas tanto das intempéries quanto dos sortilégios e do mau-olhado.[4] Vemos em tudo isso o prestígio da mais recente dentre as "idades dos metais", a idade do ferro vitorioso, cuja mitologia, em grande parte submersa, ainda sobrevive em tradições, tabus e "superstições" na maior parte insuspeitados. Entretanto, tal como os ferreiros, o ferro conserva o seu caráter ambivalente: pode encarnar também o espírito "diabólico". Em muitos lugares, existe uma lembrança obscura de que o ferro representa não só a vitória da civilização (isto é, da agricultura), mas também da guerra. O triunfo militar será por vezes homologado a um triunfo demoníaco. Para os *wa chagga*, o ferro encerra em si mesmo uma força mágica que é inimiga da vida e da paz.[5]

As ferramentas do ferreiro participam igualmente da sacralidade. O martelo, o fole, a bigorna apresentam-se como seres animados e miraculosos: gozam da reputação de poder operar por sua própria força mágico-religiosa, sem a ajuda do ferreiro. O ferreiro do Togo fala, referindo-se às suas ferramentas, do "martelo e sua família". Em Angola,

[4] Quanto ao papel do ferro na magia, na agricultura, na medicina popular etc., ver algumas indicações na Nota B.

[5] Walter Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa* (Paris, 1937), p. 117.

o martelo é venerado por ser ele que forja os instrumentos necessários à agricultura: recebe o tratamento de um príncipe e é mimado como uma criança. Os *ogowe*, que não conhecem o ferro e por conseguinte não o trabalham, veneram o fole dos ferreiros das tribos vizinhas. Os *mossengere* e os *basakate* acreditam que a dignidade do mestre-ferreiro se concentra no fole.[6] Quanto aos fornos, a sua construção está cercada de mistérios e constitui um ritual propriamente dito. (Ver mais adiante, pp. 48 s.)

Todas essas crenças não se cingem apenas ao poder sagrado dos metais, estendendo-se também à magia dos instrumentos. A arte de fabricar ferramentas possui uma essência sobre-humana, quer divina, quer demoníaca (o ferreiro forja igualmente as armas assassinas). Resquícios das antigas mitologias dos tempos líticos vieram provavelmente somar-se e integrar-se à mitologia dos metais. A ferramenta de pedra e a clava estavam carregadas de uma força misteriosa: batiam, feriam, estilhaçavam, produziam faíscas – tal como o raio. A magia ambivalente das armas de pedra, mortíferas e benfazejas como o próprio raio, transmitiu-se, ampliada, aos novos instrumentos forjados em metal. O martelo, herdeiro do machado dos tempos líticos, tornou-se a insígnia dos deuses fortes, os deuses da tempestade. Compreendemos desde logo por que os deuses da tempestade e da fertilidade agrária são por vezes imaginados como deuses ferreiros. Os *t'u-jen* de Kuang-si sacrificam cabras ao deus Däntsien Sân, uma vez que as cabeças desses animais são por ele utilizadas como bigornas. Durante as tempestades, Däntsien Sân malha o seu ferro entre os chifres do animal sacrificado; os relâmpagos e o granizo faiscante caem sobre a terra e abatem os demônios. O deus, na qualidade de ferreiro, protege os homens e as colheitas. Däntsien Sân é um deus da tempestade, correspondente ao tibetano *dam-can* e, portanto, a *rDorje-legs(pa)*, que cavalga uma cabra e parece ser uma velha divindade *bon*. Ora, *rDorje-legs(pa)* é um deus-ferreiro; o seu culto está relacionado com a tempestade, a agricultura e a cabra.[7] Voltaremos a encontrar entre os *dogon* uma situação análoga. O ferreiro celeste é que desempenha o papel de herói-civilizador: traz do céu as sementes cultiváveis e revela a agricultura aos seres humanos.

Vamos nos deter por um momento nesta seqüência de imagens míticas: os deuses da tempestade golpeiam a terra com "pedras de

[6] R. Andree, *op. cit.*, p. 42; W. Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 124; R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 83.

[7] Dominik Schröder, "Zur Religion der Tujen" (*Anthropos*, 1952), pp. 828 s.; H. Hoffmann, *Quellen zur Geschichte der tibetischen Bon Religion* (Mainz, 1951), p. 164.

raio"; suas insígnias são o machado de dois gumes e o martelo; a tempestade é o sinal da hierogamia Céu-Terra. Ao malharem suas bigornas, os ferreiros imitam o gesto exemplar do deus potente; são, de fato, os seus auxiliares. Toda essa mitologia elaborada em torno da fertilidade agrária, da metalurgia e do trabalho é, aliás, bastante recente. Posterior à cerâmica e à agricultura, a metalurgia enquadra-se num universo espiritual onde o Deus celeste, ainda presente durante as fases etnológicas da coleta e da caça a animais de pequeno porte, é definitivamente destronado pelo Deus potente, o Varão fecundador, marido da Grande Mãe terrestre. Ora, sabe-se que, nesse nível religioso, a idéia da criação operada por um ser supremo uraniano passou por uma situação obscura, para ceder lugar à idéia da criação através da hierogamia e do sacrifício cruento; desse modo, assiste-se à transformação da noção de *criação* na de *procriação*. Essa é uma das razões por que voltamos a encontrar, na mitologia metalúrgica, os motivos da união ritual e do sacrifício cruento.

É importante compreender bem a "novidade" representada pela idéia de que a criação é efetuada através de uma imolação ou de uma auto-imolação. As mitologias anteriores conheciam sobretudo o tipo de criação que tinha origem numa substância primordial produzida pelo deus. A promoção do sacrifício cruento enquanto condição de toda criação – tanto cosmogônica como antropogônica – reforça, por um lado, as homologações entre o homem e o Cosmo (porque também o Universo deriva de um Gigante primordial, um Macrantropo), mas, sobretudo, introduz a idéia de que a vida só pode ser gerada a partir de uma outra vida que se imola. Esses tipos de cosmogonias e antropogonias terão conseqüências consideráveis: chegar-se-á ao ponto de não mais conceber a possibilidade de "criação" ou de "fabricação" sem um prévio sacrifício. Reportemo-nos, por exemplo, aos ritos de construção, por cujo intermédio se transfere a "vida" ou a "alma" da vítima ao próprio edifício; este torna-se, por isso mesmo, o novo corpo – o corpo arquitetônico – da vítima sacrificada.[8]

Com o corpo do monstro marinho Tiamat, por ele abatido, Marduk cria o Universo. Motivos análogos são encontrados em outras mitologias: na germânica, o gigante Ymir é que constitui a matéria-prima, tal

[8] Cf. M. Eliade, "Maître Manole et le Monastère", em: *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (Paris, 1970), pp. 162 s.

Essa idéia prolonga-se até os nossos dias, na concepção geral de que nada se pode criar sem o sacrifício de alguma coisa muito importante, na maioria das vezes a sua própria existência. Toda vocação implica o supremo sacrifício de si próprio.

como P'anku e Purusha nas mitologias chinesa e indiana. *Purusha* significa "homem", o que mostra claramente que o "sacrifício humano" preenchia uma função cosmogônica em certas tradições indianas. Mas tal sacrifício era exemplar: a vítima humana imolada encarnava o Macrantropo divino primordial. O sacrificado era sempre um Deus, um Deus representado por um homem. Esse simbolismo decorre não só das tradições mitológicas relacionadas com a criação do homem, mas também dos mitos sobre a origem das plantas alimentícias. Para criar o homem, Marduk realiza uma auto-imolação: "Solidificarei o meu sangue, transformá-lo-ei em osso. Colocarei o homem de pé, na verdade o homem será. . . Construirei o homem, o habitante da Terra. . ." King, que nos deu a primeira tradução desse texto, confrontava-o com a tradição mesopotâmica da criação transmitida por Beroso (século IV a.C., autor de uma preciosa história da Caldéia, escrita em grego, hoje perdida): "E Bêl, ao ver que a terra estava deserta, mas que era fértil, ordenou a um dos deuses que lhe retirasse a cabeça [a cabeça de Bêl], misturasse com a terra o sangue que dela viesse a escorrer e modelasse homens e animais capazes de suportar o ar."[9] Encontram-se, no Egito, idéias cosmológicas análogas. O sentido profundo de todos esses mitos é bastante claro: a criação é um sacrifício. Só conseguimos animar aquilo que criamos transmitindo-lhe a nossa própria vida (sangue, lágrimas, esperma, "alma" etc.).

Outra série de mitos morfologicamente dependentes desse motivo fala-nos da origem das plantas alimentícias originárias do auto-sacrifício de um deus ou deusa. A fim de assegurar a existência do homem, um ser divino – Mulher, Donzela, Homem ou Criança – se imola voluntariamente: do seu corpo brotam as diversas espécies de plantas nutritivas. Esse mito constitui o modelo exemplar de ritos que cumpre celebrar periodicamente. É esse o sentido dos sacrifícios humanos em favor das colheitas: a vítima é morta, esquartejada, e os seus pedaços são espalhados por sobre a terra a fim de torná-la fértil.[10] Ora, como não tardaremos a ver, segundo certas tradições, os metais passam também por oriundos do sangue ou da carne de um ser primordial semidivino imolado.

[9] King, *The Seven Tablets of Creation*, p. 86, citado por S. Langdom, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme*, pp. 33-34. Mas ver também Edouard Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie* (Paris, 1945, col. "Mana"), pp. 302, 307. Sobre essas tradições cosmológicas e os seus paralelos, ver a Nota C.

[10] Quanto a esses motivos míticos e os ritos deles derivados, ver o nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 293 s., e o nosso estudo "La Terre-Mère et les Hiérogamies cosmiques" *(Eranos-Jahrbuch*, XXII, 1954), pp. 87 s. (reeditado em *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957).

Tais concepções cosmológicas reforçam a homologação homem-Universo, e várias linhas de pensamento prolongam e desenvolvem essa homologação em direções diversas. Disso resulta, por um lado, a "sexualização" do reino vegetal e mineral e, de um modo geral, das ferramentas e objetos do mundo circundante. Em relação direta com esse simbolismo sexual, teremos de evocar as múltiplas imagens do ventre da Terra, da mina assimilada ao útero e dos minerais comparados aos embriões — outras tantas imagens que conferem um sentido ginecológico e obstétrico aos rituais que acompanham os trabalhos das minas e a metalurgia.

3
O MUNDO SEXUALIZADO

Ao falarmos da "sexualização" do mundo vegetal, temos de definir o que entendemos pelo termo: não se trata dos fenômenos reais da fertilização das plantas, mas de uma classificação morfológica "qualitativa", que é resultado e expressão de uma experiência de simpatia mística com o mundo. É a idéia da Vida que, projetada sobre o Cosmo, "sexualiza"-o. O que temos não são observações corretas, "objetivas", "científicas", mas sim uma valorização do mundo ambiente em termos de Vida, e portanto de destino antropocósmico que comporta a sexualidade, a fecundidade, a morte e o renascimento. Não que os homens das sociedades arcaicas tenham sido incapazes de observar "objetivamente" a vida das plantas, como é demonstrado pela descoberta da fecundação artificial e do enxerto de tamareiras e figueiras na Mesopotâmia, operações há muito tempo conhecidas, uma vez que pelo menos dois parágrafos do Código de Hamurabi já estabelecem normas sobre esse ponto. Esses conhecimentos práticos foram mais tarde transmitidos aos hebreus e aos árabes.[1] Mas a fertilização artificial das árvores frutíferas não era encarada como simples técnica hortícola, que fosse eficiente por si mesma: constituía um ritual, e como esse ritual comprometia a fertilidade dos vegetais, a participação sexual do homem nele também estava implicada. As práticas orgiásticas relacionadas com a fecundidade terrestre, e sobretudo com a agricultura, estão abundantemente atestadas na história das religiões. (Ver o nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 271 s., 303 s.)

---

1 Ver a bibliografia essencial na Nota D.

Bastará um só exemplo, que se refere justamente ao enxerto de limoeiros e laranjeiras, para ilustrar o caráter ritual dessa operação. Ibn Washya transmitiu-nos no seu *Livro sobre a Agricultura Nabéia* os costumes dos camponeses da Mesopotâmia, da Pérsia e do Egito. O livro não chegou até nós, mas, segundo os fragmentos conservados sobretudo por Maimônides, podemos avaliar a natureza das "superstições" que acompanhavam a fertilização e o enxerto das árvores frutíferas no Oriente Próximo. Maimônides explica a proibição existente entre os judeus de utilizar os limões das árvores enxertadas, pelo cuidado de evitar as práticas orgiásticas dos povos vizinhos, as quais acompanhavam necessariamente os enxertos. Ibn Washya — e não se trata do único autor oriental que se deixou arrastar por tais imagens — falava inclusive de enxertos fantásticos e "contra a natureza" entre diversas espécies vegetais (dizia, por exemplo, que, ao se enxertar um galho de limoeiro num loureiro ou numa oliveira, obtinham-se limões muito pequenos, do tamanho de azeitonas). Esclarece, no entanto, que o enxerto só poderia ter êxito se fosse efetuado ritualmente e numa certa conjunção entre a lua e o sol. Explica o rito da seguinte maneira: "O galho que se quer enxertar deve estar na mão de uma jovem belíssima, com a qual, nesse meio-tempo, um homem deve ter relações sexuais vergonhosas e contra a natureza; durante o coito, a jovem enxerta o galho na árvore".[2] O sentido é claro: para assegurar uma união "contra a natureza" no mundo vegetal, requeria-se também uma união sexual humana "contra a natureza".

Um universo mental desse tipo difere radicalmente — cumpre-nos dizer — daquele que permite e encoraja a observação objetiva da vida das plantas. Os mesopotâmicos, tal como outros povos do Oriente antigo, utilizavam os termos "macho" e "fêmea" com referência às espécies vegetais, mas a classificação levava em conta critérios morfológicos aparentes (semelhança com os órgãos genitais humanos) ou o lugar desta ou daquela planta nas operações mágicas. Assim, por exemplo, o cipreste e a mandrágora (NAMTAR) eram "machos", enquanto o arbusto *alkibtu* (*Liquidambar orientalis*) era tido por "macho" ou "fêmea" segundo sua forma ou a função ritual que lhe era atribuída.[3] Encontram-se concepções análogas na Índia antiga; Caraka (*Kalpasthâna*, V, 3), por exemplo, conhece a sexualidade das plantas, mas a terminologia sânscrita indica-nos com precisão a intuição primordial que havia conduzido a essa descoberta; era a assimilação das espécies vegetais aos órgãos genitais humanos.[4]

---

[2] Textos reproduzidos e comentados por S. Tolkowsky, ***Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits***, pp. 56, 129-130.

[3] R. Campbell Thompson, ***The Assyrian Herbal*** (Londres, 1934), pp. XIX-XX.

[4] Cf. o nosso estudo "Cunostintele botanice in vechea Indie" (***Buletinul Societatii de Stiinte din Cluj***, VI, 1931, pp. 221-237), pp. 234-235.

Trata-se, portanto, de uma concepção geral da *realidade cósmica* percebida como *Vida*, e por conseguinte sexuada, uma vez que a sexualidade é um sinal particular de toda e qualquer *realidade viva*. A partir de certo nível cultural, o mundo inteiro, tanto o mundo "natural" como o dos objetos e ferramentas fabricados pelo homem, apresenta-se na verdade como sexuado. Os exemplos que se seguem foram intencionalmente colhidos em meios culturais diferentes para demonstrar a difusão e persistência de tais concepções. Os *kitara* dividem os minerais em "machos" e "fêmeas": os primeiros, duros e negros, são encontrados na superfície da terra; os últimos, moles e vermelhos, são extraídos do interior das minas; a mistura dos dois "sexos" é indispensável para assegurar uma fusão frutífera.[5] Trata-se, não há dúvida, de uma classificação objetivamente arbitrária, porque nem as cores nem a dureza dos minerais correspondem sempre à sua qualificação "sexual". Mas o que importava era a visão global da realidade, pois ela justificava o rito, isto é, o "casamento dos metais", e este último tornava possível um "nascimento". Ideias similares são atestadas na China antiga: Yu o Grande, o fundador primordial, sabe distinguir entre metais machos e metais fêmeas [illegible]

[illegible]

Além dos [illegible] também estavam "sexuados" [illegible] "machos" e "fêmeas", de acordo com [illegible] apresentavam. Um texto assírio, traduzido por Boson, fala da "pedra *musa* (de forma) masculina e da pedra de cobre (de forma) feminina". Boson esclarece que as "pedras masculinas" tinham coloração mais viva; as "femininas" eram mais pálidas.[7] (Ainda hoje, os joalheiros distinguem os "sexos" dos diamantes pelo seu brilho.) Encontramos a mesma divisão aplicada aos sais e aos minerais desde a época da literatura ritual babilônica, divisão essa que se conservou nos textos médicos.[8] A classificação "sexual" dos minerais e das pedras manteve-se nos escritos dos alquimistas e lapidários da Idade Média:[9] o *lapis judaicus*, por exemplo, é "macho" ou "fêmea" etc.

---

[5] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 117.

[6] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1926), p. 496.

[7] G. Boson, *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyrobabyloniennes* (Munique, 1914), p. 73.

[8] R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, p. 116; Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Filadélfia-Londres, 1915), p. 188.

[9] Os textos alquímicos sírios falam, por exemplo, da "magnésia fêmea" (Eu.

O místico e exegeta judeu Bahya ben Asher (falecido em 1340) escrevia: "Não é apenas entre as palmeiras que existem machos e fêmeas, pois essa distinção também se verifica em todas as espécies vegetais; da mesma forma, encontramo-la ainda entre os minerais." A sexualidade dos minerais é igualmente mencionada por Sabattai Donnolo (século X). O sábio e místico árabe Ibn Sîna (980-1037) afirmava que "o amor romântico (*al'-ishaq*) não é exclusivo da espécie humana, penetra em tudo o que existe (ao nível) celeste, elementário, vegetal e mineral, e o seu sentido não é percebido nem conhecido, mas torna-se mais obscuro à medida que vamos tentando explicá-lo".[10] A noção do "amor romântico" aplicada aos metais completa magnificamente a sua "animação", já assegurada pelas idéias de sexualidade e casamento.

As ferramentas também são sexuadas. "Qual é a melhor arma?", exclamava o poeta Ibn Errûmi. "Um sabre bem afiado, com o seu gume macho e a lâmina fêmea."[11] Os árabes, por outro lado, chamam ao ferro duro "homem" (*dzakar*) e "mulher" ao ferro mole (*ânit*).[12] Os ferreiros de Tanganica abrem diversos buracos no forno. O maior denomina-se "mãe" (*nyina*); "é através dele que, no fim da calcinação, se fará escoar os sedimentos, a escória, o mineral calcinado etc. O da frente chama-se *isi* (o pai): nele se introduzirá o bocal de um dos melhores foles: os intermediários são os *aana* (filhos)".[13] Na terminologia metalúrgica européia, o forno onde se fundia o esmalte (*Schmelzofen*) era denominado "matriz" ou "seio materno" (*Mutterschoss*). A assimilação do trabalho humano que utiliza o fogo (metalurgia, forjadura, arte culinária etc.) ao crescimento do embrião no seio materno ainda sobrevive obscuramente no vocabulário europeu (cf. *Mutterkuchen*, "placenta";

von Lippman, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 393). A "sexualidade" das pedras nos lapidários: Julius Ruska, *Das Steinbuch des Aristoteles* (Heidelberg, 1912), pp. 18, 165. Sexualidade dos minerais nas concepções da Antigüidade clássica: Nono, *Dionysiaca* (ed. Loeb, Classical Library), I, p. 81. Sobre a "pedra viva" nas concepções da Antigüidade e do cristianismo, cf. J.C. Plumpe, "Vivum Saxum, vivi Lapides" (*Traditio*, I, 1943, pp. 1-14).

10 Ver Salomon Gandz, *Artificial Fertilization of Date Palms in Palestine and Arabia*, p. 246.

11 F.W. Schwartzlose, *Die Waffen der alten Araber aus ihren Dichtern dargestellt*, p. 142; cf. E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 403. Sobre as espadas sexuadas da China, ver Granet, *Danses et Légendes*, p. 496. Os tambores e os sinos são igualmente sexuados; cf. Max Kaltenmark, "Le Dompteur des flots" (*Han-Hiue. Bulletin du Centre d'Etudes Sinologiques de Pékin*, III, 1948, pp. 1-113), p. 39, nota 141.

12 Leo Wiener, *Africa and the Discovery of America* (Filadélfia, 1922), vol. III, pp. 11-12.

13 R.P. Wyckaert, "Forgerons païens et forgerons chrétiens au Tanganyka" (*Anthropos*, 9, 1914, pp. 371-380), p. 372. Os fornos dos *mashona* e *alunda* são ginecomorfos; cf. Cline, *op. cit.*, p. 41.

Kuchen, "bolo").[14] É em tal universo mental que vieram a se cristalizar as crenças referentes às pedras fecundadoras e ginecológicas e às pedras de chuva.[15] E uma crença ainda mais arcaica as precedeu: a da *petra genitrix*.

Quando a chuva cai com vigor, os *dayak* sabem que se trata de uma chuva "masculina".[16] Quanto às Águas Cósmicas, o Livro de Enoque (LIII, 9-10) as divide da seguinte maneira: "A água superior exercerá o papel do homem; a água inferior, o da mulher." Um poço alimentado por um riacho simboliza a união entre o homem e a mulher (*Zohar*, fol. 14*b*, II, 152). Na Índia védica, o altar dos sacrifícios (*vedi*) era considerado como "fêmea" e o fogo ritual (*agni*) como "macho" – e "a sua união gerava a progenitura". Estamos diante de um simbolismo complicadíssimo que não se reduz a um plano de referência único. Pois, de um lado, a *vedi* era assimilada ao umbigo (*nâbhi*) da Terra, símbolo por excelência do "Centro". Mas o *nâbhi* era também valorizado como o útero da Deusa (cf. *Çatapatha-Brâhmana*, I, 9, 2, 21). Por outro lado, o próprio fogo era tido como resultado (a "progenitura") de uma união sexual: nascia em conseqüência de um movimento de vaivém (assimilado à cópula) de uma varinha (que representa o elemento masculino) sobre um entalhe feito num pedaço de madeira (elemento feminino; cf. *Rig Veda*, III, 29, 2 s.; V, 11, 6; VI, 48, 5). Esse mesmo simbolismo sexual do fogo é encontrado em muitas sociedades arcaicas.[17] Mas todos esses termos sexuais traduzem uma concepção cosmológica baseada numa hierogamia. É a partir de um "Centro" (= "umbigo") que se dá início à Criação do Mundo e, desse modo, imitando solenemente esse modelo exemplar, toda "construção" ou "fabricação" deve ser feita a partir de um "centro". A produção ritual do fogo reproduz o nascimento do mundo. É por esse motivo que, no final do Ano, todos os fogos são extintos (= reatualização da Noite cósmica) e tornam a ser acesos no Dia do Ano Novo (= repetição da Cosmogonia, recomeço do Mundo). Nem por isso, porém, o fogo perde o seu caráter ambivalente: sua origem é algumas vezes divina, outras "demoníaca" (pois, segundo certas crenças arcaicas, é magicamente produzido no órgão genital das feiticei-

14 Cf. R. Eisler, *Die chemische Terminologie der Babylonier*, p. 115.

15 Ver algumas indicações bibliográficas no nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 208-210. Sobre as pedras ginecológicas, cf. G. Boson, "I metalli e le pietre nelle inscrizioni sumero-assiro-babilonesi" (*Rivista di Studi Orientali*, III, 379-420), pp. 413-414; B. Laufer, *The Diamond* (Chicago, 1915), pp. 9 s.

16 A. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen, 1934), p. 23. O leitor encontrará nesse livrinho, extremamente rico, muitos outros documentos relativos à "sexualização" do mundo ambiente.

17 Ver algumas indicações na Nota E.

ras). Voltaremos a tratar dessa ambivalência antes de apresentar os prestígios do ferreiro.

Como era de esperar, o simbolismo sexual e ginecológico mais transparente encontra-se nas imagens da Terra-Mãe. Não é chegado o momento de evocarmos os mitos e lendas referentes ao nascimento dos homens do seio da Terra (ver o nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 216 s.). A antropogonia é por vezes descrita em termos de embriologia e de obstetrícia. De acordo com os mitos *zuñi*, por exemplo, a humanidade primordial teve origem (em decorrência da hierogamia Céu-Terra) na mais profunda das quatro "cavernas-matrizes" ctonianas. Guiados pelos Gêmeos míticos, os seres humanos sobem de uma "caverna-matriz" a outra, até chegarem à superfície da Terra. Nesse gênero de mito, a imagem da Terra recupera perfeitamente a imagem da Mãe e a antropogonia é apresentada em termos de ontogênese. A formação do embrião e o parto repetem o ato exemplar do nascimento da humanidade, concebido como uma emersão da mais profunda das cavernas-matrizes ctonianas.[18] Sob a forma de lenda, de superstição ou simplesmente de metáfora, crenças similares ainda sobrevivem na Europa. Cada região e quase toda cidade e aldeia conhece um rochedo ou fonte que "trazem" as crianças: são os *Kinderbrunnen, Kinderteiche, Bubenquellen* etc.

Mas o que sobretudo nos importa é pôr em evidência as crenças relativas ao nascimento ginecomórfico dos minerais e, portanto, a assimilação das cavernas e minas ao útero da Terra-Mãe. Os rios sagrados da Mesopotâmia, segundo se pensava, tinham suas fontes no órgão gerador da Grande Deusa. As nascentes dos rios menores, por outro lado, eram consideradas a *vagina* da Terra. No idioma babilônico, o termo *pû* significa ao mesmo tempo "nascente de um curso d'água" e *vagina*. O sumério *buru* tem a acepção de "vagina" e "rio". O babilônico *nagbu*, "fonte, nascente", é aparentado com o hebraico *neqebâ*, "perfuração". Em hebraico, a palavra "poço" é igualmente empregada no sentido de "mulher", "esposa". Em egípcio, o vocábulo *bi* significa "útero" e "galeria de mina".[19] Lembremos também que as grutas e cavernas eram assimiladas ao útero da Terra-Mãe. O papel ritual das cavernas, atestado desde a pré-história, poderia do mesmo modo ser interpretado como um retorno místico ao seio da "Mãe", o que explicaria tanto as sepulturas nas cavernas como os ritos iniciatórios praticados nesses mesmos luga-

[18] Sobre o mito *zuñi* e as versões paralelas, cf. Eliade, *La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques*, pp. 60 s.
[19] W.F. Albright, "Some Cruces in the Langdon Epic" (*Journal Americ. Orient. Soc.*, 39, 1919, 65-90), pp. 69-70.

res. Tais intuições arcaicas são resistentes ao tempo. Já vimos que o termo *delph* (= útero) se havia conservado no nome de um dos santuários mais sagrados do helenismo, Delfos. W.J. Jackson Knight salientava (*Cumaean Gates*, p. 56) que, nos três sítios onde se achavam as Sibilas, existia a terra vermelha: perto de Cumas, próximo de Marpessos e no Epiro. E, conforme se sabe, as Sibilas estavam intimamente ligadas aos cultos das cavernas. A terra vermelha simbolizava o sangue da Deusa.

Um simbolismo análogo prendia-se ao triângulo. Pausânias (II, 21, 1) fala de um lugar de Argos que se chamava *delta* e era considerado o santuário de Deméter. Fick e Eisler interpretaram o "triângulo" (*delta*) no sentido de "vulva": a interpretação é válida, desde que se conserve neste termo o seu valor primitivo de "matriz" e "fonte". Sabe-se que o *delta*, entre os gregos, simbolizava a mulher; os pitagóricos encaravam o triângulo como *arkhê genéseoas*, em virtude da sua forma perfeita, e ainda porque representava o arquétipo da fecundidade universal. Um simbolismo similar do triângulo é encontrado na Índia.[20]

Lembremo-nos, por enquanto, de que, se as fontes, as galerias das minas e as cavernas são assimiladas ao útero da Terra-Mãe, tudo o que jaz no "ventre" da Terra está vivo, ainda que no estágio de gestação. Em outras palavras, os minerais extraídos das minas são, de certo modo, *embriões*: crescem lentamente, como se obedecessem a um ritmo temporal diferente daquele da vida dos organismos vegetais e animais — mas nem por isso deixam de crescer, pois "amadurecem" nas trevas telúricas. A sua extração do seio da Terra é, portanto, uma operação efetuada antes do termo. Se tivessem tido tempo de desenvolver-se (isto é, o *ritmo geológico* do tempo), os minerais se teriam convertido em metais puros, "perfeitos". Não tardaremos a dar exemplos concretos dessa concepção embriológica dos minerais. Entretanto, podemos medir desde já a responsabilidade assumida pelos mineiros e pelos metalúrgicos ao intervirem no obscuro processo do crescimento mineral. Cumpria-lhes, a qualquer preço, "justificar" a sua intervenção, e, para isso, deviam pretender substituir, com os processos metalúrgicos, a obra da Natureza. Ao acelerar o processo de crescimento dos metais, o metalúrgico precipitava o ritmo temporal: o *tempo* geológico era transformado por ele em *tempo* vital. Essa audaciosa concepção, segundo a qual o homem assegura a sua plena responsabilidade diante da Natureza, já nos permite pressentir a obra alquímica.

[20] Ver a Nota F.

4
TERRA MATER. PETRA GENITRIX

Da imensa mitologia lítica, dois tipos de crenças interessam à nossa pesquisa: os mitos dos homens nascidos das pedras e as crenças sobre a geração e o "amadurecimento" das pedras e dos minerais nas entranhas da Terra. Uns e outros implicam a idéia de que a pedra é fonte de Vida e fertilidade, de que vive e procria seres humanos tal como ela própria foi gerada pela Terra.

Um grande número de mitos assinala que os primeiros homens nasceram das pedras. Esse motivo é atestado nas grandes civilizações da América Central (inca, maia), assim como nas tradições de certas tribos da América do Sul, entre os gregos e os semitas, no Cáucaso e, em geral, desde a Ásia Menor até a Oceania.[1] Deucalião lançava os "ossos de sua mãe" por cima dos ombros, a fim de repovoar o mundo. Esses "ossos" da Terra-Mãe eram pedras: representavam o *Urgrund*, a realidade indestrutível, a matriz de onde viria a sair uma nova humanidade. Os numerosos mitos dos deuses nascidos da *petra genitrix* assimilada à Grande Deusa, a *matrix mundi*, provam que a pedra é uma imagem arquetípica que exprime ao mesmo tempo a *realidade absoluta*, a Vida e o sagrado. O Antigo Testamento conservava a tradição paleossemita do nascimento dos homens das pedras, mas causa-nos maior surpresa ver o folclore religioso cristão retomar essa imagem num sentido ainda mais elevado, aplicando-o ao Salvador: certas canções de Natal romenas falam de Cristo nascendo da pedra.[2]

---

[1] Ver a Nota G.

[2] Ver a Nota G. Para o que nos propomos, é inútil lembrar as crenças referentes às pedras fertilizantes e aos ritos do "deslizamento". O seu sentido é claro: a força, a realidade, a fecundidade, a sacralidade estão encarnadas naquilo que, em torno do homem, se mostra *real* e *existente* por excelência. Invulnerável, irredutível, a pedra torna-se imagem e símbolo do ser.

Mas é sobretudo o segundo grupo de crenças – aquele relativo ao crescimento das pedras e dos minerais no "ventre" da Terra – que merece um exame mais demorado. A rocha gera as pedras preciosas. O nome sânscrito da esmeralda é *açmagarbhaja*, "nascido da rocha", e os tratados mineralógicos indianos descrevem-na no rochedo como na sua "matriz".[3] O autor do *Jawâhirnâmeh* ("O Livro das Pedras Preciosas") distingue o diamante do cristal por uma diferença de idade, expressa em termos embriológicos: o diamante é *pakka*, isto é, "maduro", ao passo que o cristal é *kaccha*, "não-maduro", "verde", insuficientemente desenvolvido.[4] Ora, uma concepção similar conservou-se na Europa até o século XVII. De Rosnel escrevia em *Le Mercure Indien* (1672, p. 12): "O rubi, em particular, vai nascendo pouco a pouco em minas de pequena profundidade; a princípio ele é branco, e, ao amadurecer, vai adquirindo gradualmente a sua coloração rubra; daí encontrarmos alguns completamente brancos e outros metade brancos e metade vermelhos... Assim como a criança se alimenta de sangue no ventre de sua mãe, assim o rubi se forma e se alimenta."[5] Bernard Palissy também acreditava na maturação dos minerais. Tal como todos os frutos da terra, escrevia ele, os minerais "possuem, em sua maturidade, uma cor que não tinham ao nascerem".[6]

A comparação imaginada por De Rosnel entre a criança que "se alimenta de sangue no ventre materno" e o rubi que amadurece na mina vê-se por vezes inesperadamente confirmada, se bem que de maneira aberrante, em certas crenças e rituais xamânicos. Os xamãs *cherokees*, por exemplo, guardam um cristal que tem de ser alimentado, duas vezes por ano, com o sangue de um animal. Se faltar essa alimentação, o cristal voa através dos ares e ataca os seres humanos. Depois de haver "bebido" sangue, o cristal dorme tranqüilamente.[7]

A idéia de que os metais "crescem" no seio da mina, concepção atestada já na Antigüidade,[8] conservar-se-á durante muito tempo nas

---

[3] R. Garbe, *Die indische Mineralien* (Leipzig, 1882), p. 76.

[4] G.F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms*, p. 134.

[5] Citado por P. Sébillot, *Les travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les peuples* (Paris, 1894), p. 395.

[6] Citado por Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté* (Paris, 1948), p. 247.

[7] Cf. J. Mooney, *Myths of the Cherokees*, citado por Perry, *The Children of the Sun*, p. 401. O que temos aqui é a coalescência de diversas crenças: à idéia dos espíritos auxiliares dos xamãs vieram acrescentar-se a noção da "pedra viva" e a noção das pedras mágicas com as quais se enche o corpo do xamã; cf. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 133 s. e *passim*.

[8] Cf., em última instância, Robert Halleux, "Fécondité des mines et sexualité des pierres dans l'antiquité gréco-romaine" (*Revue belge de Philologie et d'Histoire*, 48, 1970, pp. 16-25).

especulações mineralógicas dos autores ocidentais. "As matérias metálicas", escreve Cardan, "acham-se nas montanhas, tal como as árvores, com suas raízes, tronco, ramos e diversas folhas." "O que é uma mina, senão uma planta coberta de terra?"[9] Bacon, por sua vez, escreve: "Contam alguns autores antigos que existe na ilha de Chipre uma espécie de ferro que, cortado em pedacinhos e metido numa terra freqüentemente irrigada, nela de certa maneira vegeta, de sorte que todos os seus pedaços tornam-se muito maiores."[10] Não deixa de ter interesse verificar a persistência dessas concepções arcaicas referentes ao crescimento dos metais: elas resistem a séculos de experiência técnica e de pensamento racional (basta que se pense nas noções mineralógicas aceitas pela ciência grega). A explicação para esse fato não estaria em que tais imagens tradicionais se revelam, no final das contas, *mais verdadeiras* do que o resultado das observações justas e exatas sobre o reino mineral, *mais verdadeiras*, porque veiculadas e valorizadas pela nobre mitologia dos tempos líticos?

Por uma razão análoga, deixavam-se as minas em repouso depois de um período de exploração ativa. A mina, essa matriz da Terra, exigia tempo para voltar a produzir. Plínio (*Nat. Hist.*, XXXIV, 49) escrevia que as minas de galena da Espanha "renasciam" ao cabo de certo tempo. Encontram-se indicações similares em Estrabão (*Geografia*, V, 2), e Barba, escritor espanhol do século XVII, por sua vez, as utiliza: uma mina esgotada é capaz de reconstituir suas jazidas, desde que seja convenientemente tapada e deixada em repouso por um período de 10 a 15 anos. Pois, acrescenta Barba, aqueles que pensam que os metais foram criados no começo do mundo enganam-se de forma grosseira: os metais "crescem" nas minas.[11] Muito provavelmente, a mesma idéia era compartilhada pelos metalúrgicos africanos, o que explicaria a obstrução das antigas minas do Transvaal.[12]

Os minerais "crescem", "amadurecem", e essa imagem da vida subterrânea vai recorrer às vezes a uma valência vegetal. Um químico como Glauber pensa ainda "que, se o metal alcança a sua perfeição última e não é retirado da terra da qual já não recebe alimento algum, pode muito bem ser comparado nesse estado ao homem velho, decrépito [. . .]. A natureza mantém a mesma circulação de nascimento e morte tanto nos metais como nos vegetais e animais".[13] Pois, como

[9] *Les Livres de Hierome Cardanus*, trad. 1556, pp. 106, 108, citado por G. Bachelard, pp. 244, 245.
[10] Bacon, *Sylva sylvarum*, III, p. 153, citado por G. Bachelard, p. 244.
[11] Citado por P. Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines*, p. 398.
[12] Cline, *African Mining and Metallurgy*, p. 59.
[13] Citado por G. Bachelard, p. 247.

escreve Bernard Palissy em *Récepte véritable par laquelle tous les hommes de la France pourraient apprendre à multiplier et augmenter leurs trésors* (La Rochelle, 1563): "Deus não criou todas essas coisas para deixá-las ociosas [. . .]. Os astros e os planetas não estão ociosos: o mar desloca-se de um lugar para outro [. . .], a terra, da mesma forma, nunca está ociosa [. . .]. Aquilo que, de acordo com as leis naturais, nela se consome, é por ela renovado e reformado mais uma vez; se não o faz de uma forma, ela o faz de outra [. . .]. Tudo, assim como o exterior da terra, se esforça por gerar alguma coisa; de maneira semelhante, a entranha e matriz da terra também se empenha em produzir."[14]

Ora, a metalurgia, tal como a agricultura – que envolvia igualmente a fecundidade da Terra-Mãe –, acabou por criar no homem um sentimento de confiança e até mesmo de orgulho: o homem sente-se capaz de colaborar na obra da Natureza, capaz de ajudar os processos de crescimento que se efetuavam no seio da Terra. O homem apressa e acelera o ritmo dessas lentas maturações ctonianas; de certa maneira, *ele substitui o tempo*. Isso incitou um autor do século XVIII a escrever: "Aquilo que a natureza produziu no começo, também o podemos fazer, se voltarmos a utilizar o processo que ela seguiu. Aquilo que ela talvez ainda tenha feito com a ajuda dos séculos, nas suas solidões subterrâneas, podemos concluir num só instante, auxiliando-a e submetendo-a a circunstâncias mais propícias. Do mesmo modo, como fazemos o pão, poderemos também fazer os metais. Sem o nosso concurso, a colheita não amadureceria nos campos; o trigo não se desmancharia em farinha sem as nossas mós, nem a farinha se converteria em pão, não foram a braçagem e a cocção. Concertemo-nos, portanto, com a Natureza não só para a obra mineral mas também para a obra agrícola, e os seus tesouros se abrirão diante de nós."[15]

A alquimia, como veremos, inscreve-se no mesmo horizonte espiritual: o alquimista reenceta e conclui a obra da Natureza, ao mesmo tempo que se empenha por "fazer"-se a si mesmo. Mas é interessante acompanhar a simbiose das tradições metalúrgicas e alquímicas no final da Idade Média. A esse respeito, possuímos um documento extremamente precioso: o *Bergbüchlein*, o primeiro livro alemão sobre esse tema, impresso em Augsburgo em 1505. No prefácio do seu *De re metal-*

[14] Fragmentos reproduzidos em A. Daubrée, "La génération des minéraux métalliques dans la pratique des mineurs du Moyen Âge" (*Journal des Savants*, 1890, 379-392; 441-452), p. 382. Sobre mitologia e o folclore das minas, ver Georg Schreiber, *Der Bergbau in Geschichte, Ethos und Sakralkultur* (Colônia e Opladen, 1962).
[15] Jean Reynand, *Etudes encyclopédiques*, vol. IV, p. 487, citado por Daubrée, *La génération des minéraux métalliques*, p. 383.

lica (1530), Agricola atribui o *Bergbüchlein* a Colbus Fribergius, médico eminente – *non ignobilis medicus* – que vivia em Freiburg, entre os trabalhadores das minas, cujas crenças descreve e cujas práticas são por ele interpretadas à luz da alquimia. Esse livrinho, raríssimo e de compreensão particularmente difícil (*liber admodum confusus*, dizia Agricola), foi traduzido por A. Daubrée com a colaboração de um engenheiro de minas de Coblença, e publicado no *Journal des Savants* de 1890. É um diálogo entre Daniel, conhecedor das tradições mineralógicas (*der Bergverstanding*) e o jovem aprendiz de mineração (*Knappius der Jung*). Daniel explica-lhe o segredo do nascimento dos minerais, a localização das minas e a técnica da exploração. "É de notar que, para o crescimento ou geração de um mineral metálico, há necessidade de um genitor e de uma coisa que se submeta ou de matéria que seja capaz de receber a ação geradora."[16] O autor lembra a crença, muito difundida na Idade Média, de que os minerais são produzidos pela união de dois princípios, o enxofre e o mercúrio. "Existem ainda outros que pretendem que os metais não são gerados pelo mercúrio, uma vez que, em muitos lugares, se encontram minerais metálicos, sem que exista mercúrio; em vez do mercúrio, apresentam a hipótese de uma matéria úmida, fria e mucosa, sem enxofre, que é tirada da terra como se fora o seu suor, e pela qual, com a copulação do enxofre, todos os metais seriam gerados." (*Ibid.*, p. 387.) "Além disso, na união do mercúrio e do enxofre com o mineral, o enxofre se comporta como a semente masculina e o mercúrio como a semente feminina na concepção e nascimento de uma criança." (*Ibid.*, p. 388.) O fácil nascimento do mineral exige a "qualidade própria de um recipiente natural, como os filões, onde o mineral seja produzido". (*Ibid.*, p. 388.) "São necessários também caminhos ou atalhos cômodos, através dos quais o poder metálico ou mineral possa ter acesso ao recipiente natural, como as crinas." (*Ibid.*, p. 388.) A orientação e a inclinação dos filões estão relacionadas com os pontos cardeais. O *Bergbüchlein* lembra as tradições segundo as quais os astros presidem à formação dos metais. A prata "cresce" sob a influência da Lua. E os filões são mais ou menos argentíferos conforme a sua situação relacionada com a "direção perfeita", assinalada pela posição da Lua. (*Ibid.*, p. 422.) O minério de ouro cresce, evidentemente, sob a influência do Sol: "Segundo pensam os cientistas, o ouro é produzido por um enxofre da cor mais clara possível e bem purificado e refinado na terra, sob a ação do céu, principalmente do sol, de maneira que já não contenha nenhum humor que possa ser destruído ou queimado

[16] A. Daubrée, *op. cit.*, p. 387. Cf. W. Pieper, *Ulrich Rülein von Calnn und seine Bergbüchlein* (Berlim, 1955).

pelo fogo, nem nenhuma umidade líquida capaz de ser evaporada pelo fogo. . ." (p. 443). O *Bergbüchlein* explica também o nascimento do minério de cobre pela influência do planeta Vênus, o do ferro pela de Marte, o do chumbo pela de Saturno.[17]

Esse texto é importante. Atesta a existência, em pleno século XV, de um complexo de tradições mineiras que derivam, por um lado, da concepção arcaica da embriologia mineral e, por outro, de especulações astrológicas babilônicas. Estas últimas são, evidentemente, posteriores à crença na geração dos metais no seio da Terra-Mãe, como de resto a idéia alquímica, retomada pelo *Bergbüchlein*, da formação dos minerais pela união entre o enxofre e o mercúrio. Distinguem-se nitidamente no *Bergbüchlein* a parte da tradição arcaica e "popular" – a fertilidade da Terra-Mãe – e a parte da tradição erudita, proveniente das doutrinas cosmológicas e astrológicas babilônicas. Ora, a coalescência dessas duas tradições é atestada por quase toda a alquimia alexandrina e ocidental. Em outras palavras, uma parte pelo menos da "pré-história" da alquimia deve ser procurada não nas tradições eruditas que derivam da Mesopotâmia, mas nas mitologias e ideologias arcaicas.

Essa herança venerável compreende, como acabamos de afirmar, a concepção embriológica dos minerais. Convém notar que tradições tão numerosas quanto dispersas no espaço atestam a crença numa finalidade da Natureza. Se nada obstruir o processo de gestação, todos os minerais, com o tempo, se converterão em ouro. "Se não sobreviessem impedimentos externos que se opusessem à execução dos seus desígnios", escrevia um alquimista ocidental, "a Natureza levaria a termo todas as suas produções [. . .]. É por esse motivo que devemos considerar os nascimentos dos metais imperfeitos como Abortos e Monstros, que só se verificam porque a Natureza teve desviadas as suas ações e encontra uma resistência que a faz ficar de mãos atadas e também obstáculos que a impedem de obrar com a regularidade habitual [. . .]. Por esse motivo, embora ela só queira produzir um único Metal, vê-se forçada a fabricar diversos." Só o ouro, entretanto, "é o filho dos seus desejos". O ouro é "seu filho legítimo, porque só o ouro constitui sua verdadeira produção".[18] A crença na metamorfose natural dos metais é extrema-

[17] A. Daubrée, pp. 445-446. Ver outros textos alquímicos referentes à influência dos astros na formação e crescimento dos metais, em John Read, *Prelude to Chemistry* (Londres, 1939), pp. 96 s., e Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France au XVIe siècle* (Paris, 1938), pp. 321 s.

[18] *Bibliothèque des Philosophies chimiques*, por M.J.M.D.R. Nova edição, Paris, 1741. Prefácio, pp. XXVIII e XXIX, texto citado por G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, p. 247.

mente antiga na China,[19] e a encontramos na região do Anam, na Índia e na Insulíndia. Dizem os camponeses do Tonquim: "O bronze negro é a mãe do ouro." O ouro é, pois, gerado naturalmente pelo bronze. Mas essa transmutação só se pode efetuar se o bronze permaneceu durante bastante tempo no seio da Terra. "Assim, os anamitas estão convencidos de que o ouro encontrado nas minas se foi formando lentamente em tais lugares com o passar dos séculos, e de que, se, na origem, se houvesse escavado o solo, ter-se-ia descoberto bronze no sítio onde hoje se encontra ouro."[20] A idéia de uma metamorfose precipitada dos metais já é atestada na China por um texto de 122 a.C., o *Huai-nan-tzu*.[21] A alquimia só fazia acelerar o crescimento dos metais: como o seu colega ocidental, o alquimista chinês contribui para a obra da Natureza precipitando o ritmo do Tempo. Se fossem deixados em sua matriz ctoniana, todos os minerais ter-se-iam convertido em ouro, mas depois de centenas ou milhares de séculos. Tal como o metalúrgico, que transforma "embriões" (= minerais) em metais, acelerando o crescimento iniciado na Terra-Mãe, o alquimista sonha em prolongar essa aceleração, coroando-a com a transmutação final de todos os metais "ordinários" no metal "nobre" que é o ouro.

Lembremos de passagem que a importância excepcional do ouro se explica por razões religiosas. O ouro foi o primeiro metal descoberto e utilizado pelo homem, embora não pudesse ser empregado nem como ferramenta nem como arma. Na história das revoluções tecnológicas – isto é, a passagem da tecnologia lítica para a produção do bronze, depois para a indústria do ferro e, finalmente, para a do aço – o ouro não desempenhou o menor papel. E, além disso, a sua exploração é a mais difícil: para se extraírem de um filão 6 a 12 gramas de ouro, é mister transportar para a superfície uma tonelada de rochas. É certo que a exploração dos aluviões fluviais é menos penosa, mas é também consideravelmente menos produtiva: alguns centigramas por metro cúbico de cascalho. Comparada ao esforço prodigalizado no sentido de obter algumas onças de ouro, a exploração de uma jazida de petróleo é infinitamente mais simples e mais fácil. E, no entanto, desde o tempo dos Faraós, os homens continuam em sua procura dramática de ouro. O seu

[19] Ver sobretudo Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, vol. III (Cambridge, 1968), pp. 636 s.

[20] Jean Przyluski, "L'or, son origine et ses pouvoirs magiques" (*Bull. Ec. Fr. Ex.-Or.*, 14, 1914, 1-16), p. 3. Em Anam é muito freqüente a crença de que as pedras brotam do solo e crescem; cf. R. Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, p. 76.

[21] Ver os fragmentos traduzidos por Homer H. Dubs, *The Beginnings of Alchemy*, pp. 71-73. É possível que esse texto provenha da escola de Tsu Yen, ou até do próprio Mestre (contemporâneo de Mêncio, século IV); cf. Dubs, p. 74.

valor simbólico – no final das contas, religioso – não pôde ser abolido, em que pese à dessacralização acelerada da Natureza e da existência humana.

Na *Summa Perfectionis*, uma obra alquímica do século XIV,[22] pode-se ler que "o que a Natureza não é capaz de aperfeiçoar num largo espaço de tempo, podemos, com a nossa arte, levar a termo em pouco tempo". A mesma idéia acha-se muito claramente exposta por Ben Jonson, em sua peça *The Alchemist* (ato II, cena 2). Uma das personagens, Surly, hesita em partilhar da opinião alquímica segundo a qual o crescimento dos metais seria comparável à embriologia animal, e segundo a qual, tal como ocorre com o pintinho que sai do ovo, qualquer metal acabaria por converter-se em ouro graças à lenta maturação que se processa nas entranhas da Terra. Porque, diz Surly, "o ovo está conformado pela Natureza com essa finalidade, e nele existe um pintinho *in potentia*". Ao que replica Subtle: "O mesmo podemos dizer do chumbo e dos outros metais, que seriam ouro se tivessem tido tempo para transformar-se." Outra personagem, Mammon, acrescenta: "E é isso que a nossa Arte realiza."[23]

A "nobreza" do ouro é portanto fruto da sua "maturidade": os outros metais são "comuns" por estarem "crus", "não-maduros". Ora, a finalidade da Natureza é levar a um termo o reino mineral, é a sua "maturação" última. A conversão "natural" dos metais em ouro está inscrita em seu próprio destino. Em outros termos, a Natureza tende para a perfeição. Mas como o Ouro contém um simbolismo altamente espiritual ["o ouro é a imortalidade", repetem os textos indianos],[24] é evidente que, preparada por certas especulações alquímico-soteriológicas (ver adiante), uma nova idéia vem à tona: a do papel assumido pelo alquimista como Salvador fraterno da Natureza: ele ajuda a Natureza a cumprir a sua finalidade, a alcançar o seu "ideal", que é o remate da sua progenitura – mineral, animal ou humana –, até chegar à "maturidade" suprema, isto é, à imortalidade e à liberdade absolutas (sendo o ouro o símbolo da Soberania e da autonomia).

[22] O livro foi por muito tempo atribuído a Geber, mas Julius Ruska provou a inautenticidade dessa tradição. Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 48.

[23] Surly: The egg's ordained by nature to that end,
And is a chicken *in potentiâ*.
Subtle: The same we say of lead, and other mettalls,
Which would be gold, if they had time.
Mammon: And that
Our art doth further.

Cf. a Nota H.

[24] *Maitrâyani-samhitâ*, II, 2, 2; *Çatapatha-Brâhmana*, III, 8, 2, 27; *Aitareya-Brâhmana*, VII, 4, 6; etc.

Essas especulações soteriológicas são abundantes na literatura alquímica ocidental, e C.G. Jung demonstrou magistralmente a sua importância e amplitude. No que nos toca, preferimos insistir na extrema antigüidade das premissas dessa soteriologia alquímica. A imagem da Terra-Mãe, grávida de toda espécie de "embriões", precedeu a da "Natureza", tal como a imagem da Terra-Mãe havia precedido a da *Sophía*. Importa, portanto, retomar a esse simbolismo extremamente antigo em que a Terra era assimilada ao Ventre da Mãe, as minas à sua matriz e os minerais aos "embriões". Disso depende toda uma série de ritos mineiros e metalúrgicos.

5
RITOS E MISTÉRIOS METALÚRGICOS

Não é com facilidade que se descobre uma mina ou um novo filão: é tarefa dos deuses e dos seres divinos revelar os sítios onde eles se escondem ou ensinar aos homens a maneira de explorar o seu conteúdo. Essas crenças ainda subsistiam na Europa até um passado bastante recente. O viajante grego Nucius Nicander, que visitou Liège no século XVI, relata-nos a lenda do descobrimento das minas de carvão do Norte da França e da Bélgica: um anjo, com a forma de um venerável ancião, apareceu e mostrou a entrada de uma galeria a um ferreiro que, até aquele momento, alimentara o seu forno com lenha. No Departamento de Finistère, atribui-se a uma fada (*groac'k*) o ter revelado aos homens a existência do chumbo argentífero. E foi São Péran, o padroeiro das minas, quem primeiro descobriu a fusão dos metais.[1]

Não insistiremos nos recônditos mitológicos assimilados e revalorizados na hagiografia de São Péran. Em outras tradições, é também um semideus ou um herói-civilizador, mensageiro de Deus, que se encontra na origem dos trabalhos das minas e da metalurgia. É o que se depreende com muita clareza das lendas chinesas de Yu o Grande, o "perfurador das montanhas". Yu "foi um mineiro ditoso que saneou a terra ao invés de contaminá-la. Ele conhecia os ritos do Ofício".[2] Não nos deteremos no rico folclore mineiro, ainda vivo na Europa, nem nos seres misteriosos como "Mestre Hoemmerling", também conhecido como o "Monge da Montanha", ou a "Dama Branca", cuja aparição anuncia

[1] Paul Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, pp. 406, 410 s.
[2] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, p. 496. Cf. pp. 610 s.

toda a sorte de ruínas, ou nos inumeráveis gênios, fantasmas e espíritos subterrâneos.[3]

Bastará lembrarmos que a abertura de uma mina ou a construção de um forno são operações rituais muitas vezes reveladoras de um surpreendente arcaísmo. Os ritos mineiros conservaram-se na Europa até o fim da Idade Média: toda abertura de uma nova mina comportava cerimônias religiosas (Sébillot, *op. cit.*, p. 421). Mas cumpre-nos olhar para outros lugares a fim de julgarmos da antigüidade e complexidade dessas tradições, pois a articulação dos ritos, o seu objetivo, a ideologia que implicam diferem de um nível cultural para outro. Percebe-se, em primeiro lugar, a vontade de apaziguar os espíritos protetores ou habitantes da mina. "O mineiro malaio", escreve A. Hale, "tem idéias particulares sobre o estanho e as suas propriedades: acredita, antes de tudo, que o estanho se acha sob a proteção e às ordens de certos espíritos que, a seu ver, é necessário apaziguar; acredita também que o estanho está vivo e possui muitas propriedades da matéria viva: pode mover-se por si próprio de um lugar para outro, pode reproduzir-se, e tem simpatias especiais, ou talvez afinidades, por certas pessoas e por certas coisas, e vice-versa. Por isso, aconselha-se dar ao minério de estanho um tratamento respeitoso, levar em conta a sua comodidade e dirigir os trabalhos de exploração da mina de tal maneira que o minério de estanho possa ser obtido à sua revelia."[4]

Salientemos de passagem o comportamento "animal" do mineral: está vivo, movimenta-se à vontade, esconde-se, mostra simpatia ou antipatia para com os seres humanos – conduta que se assemelha à da caça em relação ao caçador. Embora o islamismo se tenha implantado fortemente na Malásia, essa religião "estrangeira" revela-se impotente para assegurar o êxito dos trabalhos mineiros, uma vez que são as antigas divindades da terra que velam pelas minas e dispõem dos minerais. É, portanto, absolutamente necessário recorrer à assistência de um sacerdote da velha religião, suplantada pelo islamismo. Apela-se para um *pawang* malaio, às vezes até mesmo para um xamã *sakai* (isto é, pertencente à população mais antiga, pré-malaia), a fim de que dirija as cerimônias mineiras. Por conservarem as tradições religiosas mais arcaicas, esses *pawang* são capazes de apaziguar os deuses guardiães do mineral e de tratar com respeito e prudência os espíritos que assombram as minas.[5] O seu socorro é indispensável sobretudo quando

[3] P. Sébillot, *op. cit.*, pp. 479-493 e *passim*. Sobre as mitologias literárias e a imaginária das minas, ver G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*, pp. 183 s., e *passim*.
[4] A. Hale, citado por W.W. Skeat, *Malay Magic* (Londres, 1920), pp. 259-260.
[5] *Id.*, p. 253.

se trata de minérios auríferos (os quais, juntamente com os de estanho, constituem as principais riquezas mineiras da Malásia). Os trabalhadores muçulmanos devem procurar não dar a conhecer a sua religião mediante sinais exteriores ou orações. "Cuida-se que o ouro se encontra sob a jurisdição e na posse de um *dewa* ou deus, e sua procura é por conseguinte sacrílega, pois os mineiros devem atrair para si o *dewa* por meio de preces e de oferendas, tomando muito cuidado para não pronunciar o nome de Deus (= Alá), nem praticar atos cultuais (islâmicos). Qualquer proclamação da soberania de Alá ofende o *dewa*, o qual, imediatamente, 'esconde o ouro' ou o torna invisível."[6] Essa tensão entre as crenças importadas e a religião da terra constitui um fenômeno muito conhecido na história das religiões. Como acontece em todo o mundo, na Malásia, os "donos do lugar" se fazem sentir nos cultos relacionados com a Terra. Os tesouros da Terra – suas obras, seus "filhos" – pertencem aos autóctones, e só a sua religião lhes permite aproximar-se deles.

Na África, entre os *bayeka*, no momento em que vai ser aberta uma nova galeria, o chefe, acompanhado de um sacerdote e rodeado de trabalhadores, recita uma oração aos seus "espíritos-do-cobre" ancestrais que reinam sobre a mina. É sempre o chefe quem decide onde se deve começar a perfuração, a fim de não incomodar nem irritar os espíritos da Montanha. Da mesma forma, os mineiros *bakitara* têm de apaziguar os espíritos "donos do lugar", e durante os trabalhos são obrigados a observar numerosos tabus, sobretudo sexuais.[7] A pureza ritual desempenha um papel considerável. Os aborígines do Haiti julgam que, para encontrar ouro, é preciso ser casto, e só se põem a procurar o minério depois de prolongados jejuns e vários dias de abstinência sexual. Estão convencidos de que, se a busca é infrutífera, a razão reside unicamente em sua própria impureza.[8] Não tardaremos a ver a importância dos tabus sexuais durante os trabalhos de fusão do metal.

Verificamos a existência, entre os mineiros, de ritos que envolvem estado de pureza, jejum, meditação, orações e atos de culto. Todas essas condições são comandadas pela natureza da operação que se teve em vista, pois trata-se da introdução numa zona sagrada e inviolável; a vida subterrânea e os espíritos que a regem se vêem perturbados: entra-se em contato com uma sacralidade que não pertence ao universo religioso familiar, sacralidade mais profunda e também mais perigosa. Tem-se a sensação de aventurar-se num domínio que, de direito, não pertence ao homem, o mundo subterrâneo com os seus mistérios da

[6] W.W. Skeat, *Malay Magic*, pp. 271-272.
[7] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, pp. 117, 119.
[8] P. Sébillot, *Les Travaux publics et les Mines*, p. 421.

lenta gestação mineralógica que se processa nas entranhas da Terra-Mãe. Tem-se sobretudo a sensação de intrometer-se numa ordem natural regida por uma lei superior, de intervir num processo secreto e sagrado. É por esse motivo que se tomam todas as precauções indispensáveis aos ritos de passagem. Sente-se obscuramente que se trata de um mistério que compromete a existência humana, pois o homem foi, com efeito, marcado pelo descobrimento dos metais, e quase mudou o seu modo de ser ao se deixar empolgar pela obra mineira e metalúrgica. Todas as mitologias das minas e das montanhas, esses inumeráveis gênios, fadas, elfos, fantasmas e espíritos, são as múltiplas epifanias da *presença sagrada* que se enfrenta ao penetrar nos níveis geológicos da Vida.

Carregados ainda dessa sacralidade tenebrosa, os minerais são transportados para os fornos. Tem então início a operação mais difícil e arriscada. O artesão substitui a Terra-Mãe para acelerar e concluir o "crescimento". Os fornos, de certa maneira, constituem um novo útero, um útero artificial, onde o mineral completa a sua gestação. Daí o número infinito de precauções, tabus e rituais que acompanham a fusão. Instalam-se acampamentos perto das minas, e neles se vive, virtualmente puro, durante toda a temporada (na África, geralmente vários meses, entre maio e novembro).[9] Os fundidores *achewa* observam a continência mais rigorosa durante todo esse tempo (Cline, *op. cit.*, p. 119). Os *bayeke* não admitem a presença de mulheres próximas aos fornos (*ibid.*, p. 120). Os *baila*, que vivem isolados no decorrer de toda a temporada metalúrgica, são ainda mais rigorosos: o trabalhador que teve uma polução noturna deve ser purificado (*ibid.*, p. 121). Os mesmos tabus sexuais ocorrem entre os *bakitara*: se o fabricante de foles teve relações sexuais durante o seu trabalho, os foles constantemente se verão cheios de água e se negarão a executar a sua tarefa.[10] Os *pangwe* abstêm-se de relações sexuais dois meses antes dos trabalhos da fusão e durante todo o tempo em que eles se processam (Cline, p. 125). A crença de que o ato sexual pode vir a comprometer o sucesso dos trabalhos é geral em toda a África negra. A proibição dos intercursos sexuais aparece até mesmo nas canções rituais que se entoam durante os trabalhos. Dessa maneira, cantam os *baila*: "Kongwe (clitóris) e Malaba a Negra (*labiae*

[9] Cline, *Mining and Metallurgy*, p. 41.
[10] Entretanto, ainda entre os *bakitara*, "o ferreiro que fabrica os seus próprios foles deve coabitar com a sua mulher a partir do momento em que os deu por terminados, para torná-los sólidos e assegurar o seu bom funcionamento"; Cline, *op. cit.*, p. 117. Entre os *ba nyankole*, o ferreiro passa a coabitar com a mulher quando um novo martelo é introduzido na sua cabana (*ibid.*, p. 118). Lida-se aqui com um simbolismo diferente: a ferramenta ganha "vida" através da sua sexualização e ao homologar a sua função ao ato gerador dos humanos.

feminae) me horrorizam! Vi Kongwe soprando o fogo. Kongwe me horroriza! Passa longe de mim, ó Kongwe, com quem tivemos relações repetidas, passa longe de mim!" (Cline, p. 121).

Essas canções conservam talvez os traços obscuros de uma assimilação do fogo e do trabalho da fusão com o ato sexual. Nesse caso, certos tabus sexuais metalúrgicos se veriam explicados justamente por representar a fusão uma união sexual sagrada, uma hierogamia (cf. a mistura dos minerais "machos" e "fêmeas"), e também, por conseguinte, pelo fato de que todas as energias sexuais dos trabalhadores devem ser reservadas para assegurar magicamente o êxito da união que está sendo efetuada nos fornos. Pois, na verdade, todas essas tradições são extremamente complexas e se encontram na confluência de simbolismos diferentes. À idéia dos minerais-embriões que completam a sua gestação nos fornos, acrescenta-se a idéia de que a fusão, por ser uma "criação", implica necessariamente a união prévia entre os elementos macho e fêmea. Não tardaremos a encontrar, na China, um simbolismo semelhante.

Na mesma ordem de idéias, as cerimônias metalúrgicas africanas apresentam certos elementos de simbolismo nupcial. O ferreiro *bakitara* dá à bigorna o mesmo tratamento que se dedica a uma esposa. Quando a transportam para a nova casa, os homens cantam como numa procissão nupcial. Ao recebê-la, o ferreiro asperge-a com água "para que dê à luz muitos filhos", e diz à sua mulher que trouxe para casa uma segunda esposa (Cline, p. 118). Entre os *baila*, enquanto o forno está sendo construído, um rapaz e uma moça nele se introduzem e esmagam favas (os estalos produzidos simbolizam o ruído do fogo). Os jovens que desempenharam esse papel importante deverão casar-se mais tarde (*ibid.*, p. 120).

Quando passamos a dispor de observações mais precisas e mais elaboradas, percebemos ainda melhor o caráter ritual da obra metalúrgica na África. R.P. Wyckaert, que estudou de perto os ferreiros de Tanganica, transmite-nos detalhes significativos. Antes de seguir para o acampamento, o mestre-ferreiro invoca a proteção das divindades. "Vós, nossos maiores, que nos ensinastes esses trabalhos, precedei-nos" (isto é: "Ficai à nossa frente para nos mostrar como devemos fazer"). Tu, o misericordioso, que habitas não se sabe onde, perdoa-nos. Tu, ó meu sol, minha luz, cuida de mim. Quanto a mim, a todos vos agradeço."[11] Na véspera da partida para os altos-fornos, todos devem guardar continência. Pela manhã, o mestre-ferreiro leva para fora a sua caixa de remédios, dedica-lhe suas adorações e, em seguida, todos devem des-

[11] R.P. Wyckaert, *Forgerons païens et Forgerons chrétiens au Tanganyka*, p. 373.

filar diante dela, ajoelhar-se e receber, sobre a testa, uma leve camada de terra branca. Quando o cortejo se põe a caminho em direção aos fornos, cabe a uma criança transportar a caixa de remédios e a outra um casal de frangos. Já no acampamento, a operação mais importante é a introdução de remédios no forno e o sacrifício que a acompanha. As crianças trazem os frangos, imolam-nos diante do mestre-ferreiro e, com o sangue, aspergem o fogo, o mineral e o carvão. Depois, "uma delas entra no forno, enquanto a outra permanece do lado de fora; ambas continuam as aspersões, dizendo várias vezes (sem dúvida, à divindade): 'Acende tu mesma o fogo, e que ele queime bem!'" (*Op. cit.*, p. 375.) De acordo com as indicações do chefe, a criança que se acha dentro do forno coloca os remédios na depressão cavada em seu fundo, ali deposita também as duas cabeças de frango e recobre tudo com terra. A forja é igualmente santificada com o sacrifício de um galo. O ferreiro ingressa no forno, imola a vítima e espalha o seu sangue sobre a pedra-bigorna, dizendo: "Que esta forja não desgaste o meu ferro! Que ela me traga riqueza e fortuna!" (*Ibid.*, p. 378.)

Convém examinarmos mais detidamente o papel ritual dos dois jovens e o sacrifício aos fornos. As cabeças de frango enterradas sob o forno podem representar um sacrifício de substituição. As tradições chinesas trazem-nos a esse respeito esclarecimentos importantes. Lembremos que Yu o Grande, mineiro ditoso, goza da fama de ter também fundido os nove caldeirões dos Hia, que asseguravam a união do Alto e do Baixo.[12] As Caldeiras eram milagrosas: movimentavam-se por si mesmas, podiam ferver sem serem aquecidas e sabiam reconhecer a Virtude (um dos grandes suplícios consistia em colocar o culpado dentro de água fervente; Granet, p. 491, nota 2). Cinco dos Caldeirões de Yu correspondiam a *yang*, quatro a *yin* (*ibid.*, p. 496). Formavam, portanto, um casal, uma união dos contrários (Céu-Terra, Macho-Fêmea etc.), e eram, ao mesmo tempo, a imagem da totalidade cósmica. Como vimos, os minerais e os metais também eram classificados como machos e fêmeas. Tomavam parte na fusão rapazes e donzelas: era a eles que cabia derramar água sobre o metal rubro (*ibid.*, p. 497). Ora, se a têmpera de uma espada era tida como uma união entre a água e o fogo (*ibid.*, p. 498), se a liga constituía um rito de casamento (p. 499), o mesmo simbolismo também estava necessariamente implicado na operação de fundir o metal.

Diretamente relacionado com o simbolismo sexual e marital, encontramos o sacrifício cruento. "Mo-ye e Kan-tsiang, macho e fêmea, são um par de espadas: formam, também, como marido e mulher, um

[12] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, pp. 489-490.

casal de ferreiros. Kan-tsiang, o marido, tendo recebido ordem de forjar *duas* espadas, pôs-se a trabalhar e não conseguiu, depois de três meses de esforços, fundir o metal. À mulher, Mo-ye, que lhe perguntava a razão do seu insucesso, deu inicialmente respostas evasivas. Ela insistiu, lembrando-lhe o princípio de que a transformação da matéria santa (o metal) exige, para realizar-se, (o sacrifício de) uma pessoa. Kan-tsiang relatou então que o seu mestre só obtivera êxito em efetuar a fusão ao projetar-se na fornalha, *acompanhado da esposa*. Mo-ye declarou estar pronta para dar o seu corpo, se também o marido fizesse fundir o dele" (Granet, p. 500). Eles cortaram os cabelos e apararam as unhas. "Juntos, lançaram na fornalha os pedaços de unhas e os cabelos. Deram a parte pelo todo" (*ibid.*, p. 501). Segundo outra versão, "Mo-ye perguntou ao marido por que o metal não entrava em fusão, ao que este respondeu: "Ngeu, o fundidor, meu falecido mestre (ou o Velho Mestre), queria fundir uma espada, mas como a fusão não se produzisse, utilizou *uma moça para casá-la* com o gênio do Forno. Ao ouvir tais palavras, Mo-ye projetou-se no forno e a matéria entrou em fusão" (*ibid.*, p. 501, nota 3). O *Wu Yue tch'uen ts'ieu* (cap. 4), ao descrever a fabricação de dois "ganchos ou cutelos em forma de foice", assinala que o artesão os consagrou com o sangue dos seus dois filhos (*ibid.*, p. 502, nota 2). "Quando Keu-tsien, rei de Yue, mandou fundir para si mesmo oito espadas maravilhosas, antes de recolher o metal, sacrificou bois e cavalos brancos ao gênio de Kuen-wu. *Kuen-wu* é um nome de espada" (*ibid.*, p. 493).[13]

O tema de um sacrifício, ou de um sacrifício pessoal, por ocasião da fusão, motivo mítico-ritual mais ou menos relacionado com a idéia do casamento místico entre um ser humano (ou um casal) e os metais, é particularmente importante. Morfologicamente, esse tema inscreve-se na grande categoria de sacrifícios de "criação", cujo modelo exemplar acabamos de ver no mito cosmogônico. A fim de assegurar a fusão, o "casamento dos metais", é preciso que um ser vivo "anime" a operação, e o melhor caminho para isso continua a ser o sacrifício, a transferência de uma vida. A alma da vítima muda de invólucro carnal: troca o seu corpo humano por um novo "corpo" – um edifício, um objeto, até mesmo uma operação – que ela torna "vivo", "anima". Os exemplos chineses que acabamos de citar parecem conservar a lembrança de um

[13] Ver outras variantes da lenda de Mo-ye e Kan-tsiang em Lionello Lanciotti, "Sword Casting and Related Legends in China" (*East and West*, IV, 1955, 106-114), especialmente pp. 110 s. e "The Transformation of Ch'ih Pi's Legend" (*ibid.*, pp. 316-322). Sobre as mitologias e os rituais metalúrgicos chineses, ver Max Kaltenmark, *Le Lie-sien tchuan*, pp. 45 s., 170 s.

sacrifício humano para o êxito da obra metalúrgica. Vamos prosseguir nossa investigação em outras zonas culturais. Veremos em que medida o sacrifício em honra dos fornos constitui uma aplicação do mito cosmogônico, e os novos valores que ele desenvolve.

6
SACRIFÍCIOS HUMANOS AOS FORNOS

Um grupo de mitos de algumas tribos aborígines da Índia central relata-nos a história dos ferreiros *asûr*. Segundo os *birhor*, os *asûr* foram os que primeiro na Terra fundiram o ferro. Mas a fumaça que se desprendia dos seus fornos incomodava o Ser Supremo, Sing-bonga, que despachou pássaros-mensageiros para lhes ordenar a suspensão dos trabalhos. Os *asûr* responderam que a metalurgia era a sua ocupação favorita, e mutilaram os mensageiros. Então Sing-bonga desceu à Terra em pessoa. Aproximou-se dos *asûr* sem que estes o reconhecessem e, tendo-os persuadido a penetrar nos fornos, queimou-os. Em conseqüência disso, as suas viúvas converteram-se em espíritos da Natureza.[1]

Uma versão mais completa desse mito é encontrada entre os *munda*. A princípio, os homens trabalhavam no Céu, para Sing-bonga. Contudo, o reflexo dos seus rostos na água lhes revelou que eram semelhantes, e portanto iguais a Deus, e eles se recusaram a servi-lo. Sing-bonga precipitou-os então na Terra. Caíram num lugar onde havia minério de ferro, e os homens construíram sete fornos. A fumaça incomodava Sing-bonga, que, depois de haver enviado inutilmente seus mensageiros, os pássaros, desceu à Terra sob a forma de um velho enfermo. Os fornos não tardaram a se desmoronar. Os ferreiros, que não haviam reconhecido Sing-bonga, pediram-lhe conselho. "Vocês devem oferecer um sacrifício humano", disse-lhes. E, como não encontrassem vítima voluntária, Sing-bonga ofereceu-se para o sacrifício. Penetrou no fogo aquecido até ficar branco, dele saindo três dias depois com ouro, prata e pedras preciosas. Por instigação do Deus, os ferreiros o imitaram. Enquanto suas mulheres manobravam os foles, os ferreiros, queimados

[1] Sarat Chandra Roy, *The Birhors* (Ranchi, 1925), pp. 402 s.

vivos, urravam dentro dos fornos. Sing-bonga tranqüilizou-as: os gritos de seus maridos deviam-se ao fato de estarem dividindo os tesouros. As mulheres prosseguiram em sua labuta até que os ferreiros foram completamente incinerados. E como então lhe perguntassem o que seria feito delas, Sing-bonga transformou-as em *bhut*, espíritos das colinas e dos rochedos.[2]

Finalmente, um mito análogo é atestado entre os *oraons*. Os 12 irmãos *asûr* e os 13 irmãos *lodha*, todos eles ferreiros famosos, irritam Bhagwan (= Deus) com a fumaça dos seus fornos. Com a aparência de um velho doente, Bhagwan desce à Terra, onde é hospedado por uma viúva. Os ferreiros, depois de o consultarem sobre como consertariam seus fornos, acabam, como no mito *munda*, por ser queimados vivos.[3]

Os *asûr* constituem uma tribo de ferreiros que viviam, muito provavelmente, ao norte do Pendjabe. De lá foram expulsos pelos invasores arianos para o seu *habitat* atual, nas montanhas de Chota Nagpur. Walter Ruben demonstrou as prováveis relações entre os *asûr* e os *asura* dos hinos védicos, inimigos dos deuses (*deva*), com os quais travavam inúmeros combates.[4] Pode-se avaliar o interesse das tradições mitológicas referentes aos ferreiros *asûr* e conservadas pelos povos vizinhos *munda* e dravídicos (*oraon*). Para o que temos em vista, importa sublinhar sobretudo o motivo do sacrifício humano associado à metalurgia, motivo um tanto ou quanto velado nos mitos que acabamos de resumir. Na sua forma atual, esses mitos nos chamam a atenção pelo *ódio ao ferro* e à metalurgia. De acordo com o juízo das populações vizinhas, os ferreiros *asûr* encontraram nas brasas dos seus fornos uma morte merecida, por terem desafiado e irritado o Deus supremo. Vislumbra-se nesse ódio ao trabalho do ferreiro a mesma atitude negativa e pessimista presente, por exemplo, na teoria das Idades do mundo, onde a idade de ferro é justamente considerada a mais trágica e, ao mesmo tempo, a mais vil. Não está excluída a hipótese de tal atitude conter fundamento histórico. A idade de ferro caracterizou-se por uma sucessão ininterrupta de guerras e morticínios, pela escravidão em massa

[2] E.T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutá, 1872), pp. 186 s.
[3] Rev. P. Dehon, "Religion and Customs of the Uraons" (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutá, 1906, pp. 121-181), pp. 128-131; cf. também R. Rahmann, "Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien" (*Anthropos*, 31, 1936, pp. 37-96), pp. 52 s. Sobre os 12 *asûr* e os 13 *lodha*, ver Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen in Indien* (Leiden, 1939), pp. 102 s. Cf. também: *Anthropos*, 56, 1961, pp. 96 s.
[4] Cf. *Eisenschmiede und Dämonen*, pp. 302-303 e *passim*.

e por um empobrecimento quase geral.[5] Na Índia, como alhures, existe toda uma mitologia que solidariza os trabalhadores do ferro com as diversas categorias de gigantes e demônios: são todos inimigos dos deuses que representam outras "idades" e outras tradições.

Mas, além desse "ódio ao ferro", a mitologia dos *asûr* afirma a necessidade de oferecer sacrifícios humanos aos fornos. Talvez o sacrifício humano até sublinhe, nos mitos citados, o caráter demoníaco dos trabalhos metalúrgicos. A fusão do metal é tida como obra sinistra que exige o sacrifício de uma vida humana.[6] Também na África encontram-se vestígios de sacrifícios humanos com fins metalúrgicos. Entre os *achewa* da Niassalândia, todo aquele que pretende construir um forno dirige-se a um mágico (*sing-anga*). Este prepara "remédios", coloca-os numa espiga de milho e ensina a um rapazinho a maneira de jogá-los numa mulher grávida, o que a fará abortar. Depois, o mágico procura o feto e queima-o, com outros "remédios", num buraco cavado na terra. O forno é construído sobre esse buraco.[7] Os *antonga* costumam lançar nos fornos uma parte da placenta, para assegurar o sucesso da fusão.[8] Deixando momentaneamente de lado o simbolismo do aborto, esses dois exemplos africanos representam uma forma intermediária entre o sacrifício humano concreto ou simbólico (as unhas e os cabelos) e o sacrifício de substituição (por exemplo, o sacrifício dos frangos entre os ferreiros do Tanganica, que citamos na p. 55). A idéia da relação mística entre o corpo humano e os minerais aflora igualmente em outros costumes. Assim é que, depois de um acidente, os *mandigo* da região de Senegâmbia abandonam a mina de ouro durante vários anos: calculam que o corpo, ao se decompor, produzirá uma rica jazida aurífera (Cline, *op. cit.*, p. 12).

Esses mitos, ritos e costumes supõem um tema mítico originário, que os precede e justifica:[9] os metais derivam do corpo de um deus ou de um ser sobrenatural imolado. E como os ritos não passam da reiteração mais ou menos simbólica do acontecimento que, *in illo tempore*,

[5] Walter Ruben, *Eisenschmiede und Dämonen*, pp. 153 s.
[6] Ao mesmo tipo de crença pertence a idéia de que, quando alguém mata um ser humano com metal fundido, torna-se senhor da sua alma, adquirindo uma espécie de "alma-escrava", um "robô espiritual"; ver o exemplo dos feiticeiros *batak* em nosso livro *Le Chamanisme*, p. 313.
[7] A.G.O. Hodgson, "Notes on the Achewa and Angoni of the Dowa District of the Nyasaland Protectorate" (*Journ. Roy. Anthr. Inst.*, 63, 1933, 123-164), p. 163.
[8] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 119.
[9] Nem sempre se trata de uma anterioridade cronológica, histórica, mas sim de uma anterioridade ideal, implícita em cada "variante" do tema mítico central. É possível que esta ou aquela tradição nunca tenha tido "consciência" do con-

inaugurou um comportamento ou revelou as fases de um trabalho – a obra metalúrgica exige a imitação do sacrifício primordial. Depois de tudo o que dissemos sobre o mito cosmogônico (o mundo, o homem ou as plantas que nascem do corpo de um Gigante primordial), o tema dos metais que nascem dos membros de um ser divino aparece como uma variante do mesmo motivo central. Da mesma forma que os sacrifícios em favor das colheitas reiteram simbolicamente a imolação do Ser primordial que, *ab origine*, tornara possível o aparecimento das sementes, o sacrifício (concreto ou simbólico) de um ser humano por ocasião da obra metalúrgica tem por objetivo imitar um modelo mítico.

Existem, efetivamente, várias tradições míticas sobre a origem dos metais: eles "brotam" do corpo de um deus ou de um ser semidivino.[10] No mito do "desmembramento" de Indra, diz-se que, embriagado por uma dose excessiva de *soma*, o corpo do deus começou a "escoar-se", dando origem a toda espécie de criaturas, plantas e metais. "Do seu umbigo, escapou o seu sopro-de-vida, convertendo-se em chumbo, e não em ferro ou prata; da sua semente, a sua forma escoou-se e converteu-se em ouro" (*Çatapatha-Brâhmana*, XII, 7, 1, 7). Um mito similar é atestado entre os iranianos. Quando Gayômart, o Homem Primordial, foi assassinado pelo corruptor, "deixou o seu sêmen correr para a terra [. . .]. Como o corpo de Gayômart fosse feito de metais, surgiram-lhe do corpo as sete espécies de metais."[11] Segundo o *Zath-sparam*, X, 2, "quando

junto mítico de que deriva, tanto mais que as ideologias circulam, são veiculadas pela história, e a maior parte do tempo um povo recebe ou conserva somente alguns fragmentos de um "sistema". É por esse motivo que o sentido de um símbolo só se apura em sua plenitude depois de se haver examinado um grande número de "variantes". Ora, estas por vezes não possuem a menor contigüidade histórica – o que torna ainda mais difícil o trabalho de interpretação.

[10] Para o estudo que estamos fazendo, o fato de os mitos sobre a origem dos metais serem atestados em zonas culturais diferentes daquelas em que deparamos com sacrifícios humanos relacionados com a fusão não constitui uma dificuldade; nessa fase da investigação, interessa-nos sobretudo ressaltar a estrutura dos universos espirituais em grande parte submersos ou deslocados, deixando de lado a reconstituição da história deste ou daquele argumento mítico-ritual. Por outro lado, esta última operação não poderia ser levada a efeito em algumas páginas, nem poderia prescindir de certa erudição técnica que tivemos de evitar no presente ensaio.

[11] O *Grand Bundahishn*, tradução francesa de A. Christensen, *Le Premier Homme et le Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (Uppsala, 1918), I, p. 22. Cf. também H.H. Schaeder, em R. Reitzenstein e H.H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland* (Leipzig-Berlim, 1926), pp. 225-229 e sobretudo a nota das páginas 228-229, onde o autor discute as homologias somatometálicas nas tradições iranianas.

ele deu o último alento, as oito espécies de minerais de natureza metálica emanaram dos seus diferentes membros, a saber: o ouro, a prata, o ferro, o bronze, o estanho, o chumbo, o mercúrio e o diamante; e o ouro, em virtude da sua perfeição, originou-se da vida propriamente dita e do sêmen".[12] Convém observarmos de passagem que é do sêmen de Gayômart, previamente purificado pela rotação do céu, que nascerá mais tarde o primeiro casal humano, sob a forma de uma planta de *rîvâs*, motivo que situa essa tradição iraniana num complexo mítico muito antigo e difundido.

Um mito desse tipo foi provavelmente compartilhado pelo gregos. P. Roussel já havia chamado atenção para um provérbio grego, transmitido por Zenóbio, que poderia permitir a reconstituição de uma lenda sobre a origem do ferro: "Dois irmãos põem cobro à vida de um terceiro irmão; enterram-no sob uma montanha, e o seu corpo se transforma em ferro".[13]

Morfologicamente, todas essas tradições são tributárias do mito cosmogônico que constitui o seu modelo exemplar. Todavia, é preciso não esquecer que, em determinados níveis religiosos, a cosmogonia mostra-se solidária de um simbolismo embriológico: a criação do mundo a partir do corpo de um ser primordial é por vezes concebida e descrita como a modelagem de um "feto". O cosmo forma-se de uma matéria-prima "embrionária", porque informe, "caótica". Chega-se assim a uma série de imagens equivalentes ou complementares, em que o corpo sacrificado é assimilado à matéria-prima e, portanto, à massa germinal e ao feto. Da mesma forma, em certas tradições mesopotâmicas, parece atestar-se um estado de coisas análogo. Os fatos que vamos examinar talvez nos permitam apreender as relações existentes entre a valorização dos minerais como embriões e os sacrifícios oferecidos aos fornos.

[12] A. Christensen, *ibid.*, p. 25. Por não ser um metal, o diamante não pertence à série primitiva dos sete metais (que representa, sem sombra de dúvida, uma influência babilônica; cf. Christensen, p. 52).

[13] P. Roussel, Κέλμις ἐν σιδήρῳ, *Revue de Philologie*, 1905, p. 294. Sobre os sacrifícios humanos necessários à metalurgia, cf. Plutarco, *Vidas Paralelas*, 5, 306 s. As relações entre os metais e o corpo de Deus também podem ser apreciadas nas tradições egípcias. Plutarco e Diodoro afirmam-nos que os egípcios odiavam o ferro, a que chamavam "os ossos de Seth". Em *De Iside*, cap. 62, Plutarco fala do "ferro que saiu de Seth". A hematita era "os ossos de Horus"; cf. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, p. 427. Por outro lado, os egípcios consideravam que a carne dos deuses era de ouro. Entretanto, o que temos aqui é outro simbolismo, o da imortalidade. O ouro é o metal perfeito, o metal solar, equivalente da imortalidade. Eis por que, à imagem dos deuses, também se atribui ao Faraó uma carne de ouro.

7
SIMBOLISMOS E RITUAIS METALÚRGICOS DA BABILÔNIA

Em 1925, depois da publicação, por parte de R. Campbell Thompson, de textos químicos assírios, R. Eisler aventara a hipótese da existência de uma alquimia babilônica. Apoiava-a no termo *ku-bu* ("embrião", "feto"), por ele entendido como designando os minerais dispostos no forno, simbolicamente assimilado ao útero. Como vimos, tal concepção é atestada em inúmeras tradições. Mas, para Eisler, tratava-se de algo mais: julgava poder identificar nessa crença babilônica o primeiro documento histórico relativo à idéia da maturação e do aperfeiçoamento dos metais; por conseguinte, acreditava poder estabelecer a origem mesopotâmica da alquimia. A hipótese de Eisler parece ter sido aceita por Abel Rey, mas foi rejeitada pelo assiriólogo H. Zimmern e pelos historiadores da química Ernst Darmstaedter e Julien Ruska. O nestor da história da alquimia, E. von Lippmann, manteve-se em posição neutra.[1]

Transcrevemos abaixo o texto mais importante, pertencente à biblioteca de Assurbanipal, que reproduzimos de acordo com a tradução inglesa de Campbell Thompson, comparada com as versões alemã de Zimmern e francesa de R. Eisler:

> Quando dispuseres do plano de um forno de mineral (*ku-bu*), procurarás um dia favorável num mês favorável, e então disporás o plano do forno. Enquanto eles constroem o forno, tu (os) olharás e trabalharás por ti mesmo (?) (na casa do forno): levarás os embriões (nascidos antes do tempo. . .),[2] um outro (?), um estranho não deve entrar, nem ninguém impuro deve andar diante deles: deves oferecer as libações devidas diante deles: no dia em que introduzires o "mineral" no forno, farás diante do embrião um sacrifício;[3] colocarás um turíbulo com incenso de pinheiro, verterás a cerveja *kurunna* diante deles.
>
> Acenderás um fogo debaixo do forno e depositarás o "mineral" no forno. Os homens que levares para tomar conta do forno devem purificar-se, e (depois) tu os fixarás para cuidar do forno. A lenha que queimares debaixo do forno será de estoraque (*sarbatu*), espessa, com grandes achas descascadas que não tenham sido (expostas) em feixes, mas conservadas sob envoltórios de pele e cortadas no mês de Ab. Essa lenha, tu a colocarás debaixo do teu forno.

[1] Ver a bibliografia da controvérsia na Nota I. Os documentos foram analisados e interpretados por Martin Lewey, *Chemistry and Chemical Terminology in Ancient Mesopotamia* (Amsterdã, 1959).

Em que pese às variantes e às melhorias eventuais a que continuam sujeitas as traduções de Thompson e Meissner, o caráter ritual do texto parece incontestável. Como era de esperar, também na Mesopotâmia a obra metalúrgica comportava uma série de atos litúrgicos. Escolhiam-se um mês e um dia fastos, consagrava-se a zona do forno, proibindo a entrada aos profanos e, enquanto se iam purificando os operários, ofereciam-se libações aos minerais. Seguiam-se sacrifícios, e procurava-se uma lenha especial para o fogo (será que os detalhes – lenha descascada e conservada num envoltório de pele – poderiam revelar uma "simpatia mágica" com os "embriões"?). Bastaria pensarmos nos ferreiros africanos (v. pp. 47 s.) para avaliarmos a que ponto a obra metalúrgica está imersa numa atmosfera sagrada. Podemos até apontar paralelos africanos para o texto mesopotâmico que acabamos de ler. Os ferreiros *ushi* sacrificam frangos aos fornos;[4] os *bakitara* imolam um carneiro e um frango sobre a bigorna (Cline, *op. cit.*, p. 118). O costume de colocar "drogas medicinais" nos fornos é muito disseminado (*ibid.*, p. 125). As libações de cerveja são igualmente praticadas: entre os *baila*, o primeiro ritual realizado em proveito da fusão consiste em derramar cerveja misturada com "remédios", nos quatro buracos escavados debaixo do forno (*ibid.*, p. 120).

A controvérsia tem versado sobre o sentido do termo *ku-bu*, "embrião". Outro texto, também publicado e traduzido por Campbell Thompson, transmite-nos a seguinte instrução: "Extraia os embriões,

[2] O texto está obscuro. Guiei-me pela tradução de Thompson. Meissner traduz o fragmento com pontos de interrogação: "Enquanto se olha (?) o forno e ele é construído, deves contar (?) os embriões (divinos)." Na sua versão francesa, Eisler parece ter evitado as dificuldades: "Desde que se orientou o forno e que te puseste a trabalhar, coloca os 'embriões' divinos na capela do forno."

[3] "Um sacrifício comum" (Eisler); "sacrifício" (Meissner).

[4] Cline, *Mining and Metallurgy in Negro Africa*, p. 119.

ofereça um sacrifício, faça sacrifícios (aos mortos), aos trabalhadores; junte o resto (?) numa mó, coloque-(o) no forno". Robert Eisler traduz *ku-bu* por "embriões divinos", Thureau-Dangin por "uma espécie de demônio",[5] Zimmern por "aborto".[6] Julius Ruska cuida que o termo não se refere a "embriões" mas a "fetiches" ou "protetores do trabalho de fusão".[7] O problema consiste portanto em saber se *ku-bu* diz respeito aos minerais depositados nos fornos, ou se designa certos espíritos ou, ainda, abortos indispensáveis ao sucesso da obra metalúrgica, em virtude da sua magia. Não nos cabe tomar partido nessa controvérsia de filologia mesopotâmica. Parece-nos, todavia, que, seja qual for a tradução proposta para o termo *ku-bu*, nele se acha sempre envolvida uma significação "embriológica". Thureau-Dangin lembra que, no relato da criação (*Enuma elish*, IV, 136, I, 3), "*ku-bu* designa o corpo monstruoso de Tiamat, assimilado a um feto, com o qual o demiurgo se prepara para formar o mundo" (*op. cit.*, p. 82). Nos textos metalúrgicos, *ku-bu* pode portanto designar os minerais, a matéria-prima "embrionária" que será "formada" nos fornos. As equivalências páleo-orientais, que assinalamos na p. 34, entre a mina e o útero, confirmariam essa interpretação. Se R. Eisler está certo ao traduzir *ku-bu* por (minerais =) "embriões", então o forno era considerado um útero que se substituía ao da Terra-Mãe e onde os minérios completavam a sua maturação. Os sacrifícios efetuados nessa ocasião seriam, portanto, comparáveis aos sacrifícios obstétricos.

A outra interpretação (*ku-bu* referindo-se a embriões humanos) também encontra correspondentes nos rituais metalúrgicos. Vimos que, na África negra contemporânea, o feiticeiro provoca um aborto a fim de, com o feto, assegurar o êxito da fusão (p. 55). Esse comportamento também implica a assimilação mágica dos minerais aos embriões, uma vez que esse rito cruel só pode ter duas "justificativas teóricas": 1) ou o feto transfere a sua reserva intacta de vida à operação metalúrgica, para assegurar-lhe o sucesso; 2) ou então precipita o "nascimento" do metal nos fornos, fazendo-o nascer antes do termo, segundo a sua própria imagem. No primeiro caso, a escolha de um "embrião" em vez de um adulto (ou, por substituição, de uma vítima animal) dá a entender que os ferreiros *achewa* percebiam obscuramente uma equivalência entre o mineral não-maduro e o feto. No segundo caso, a função obstétrica da metalurgia é evidente: a fusão – e, portanto, a "maturação" do metal – é um nascimento antes do termo, donde o papel mágico dos embriões.

[5] Thureau-Dangin, "Notes assyriologiques", XXXV (*Revue d'Assyriologie*, 19, 1922), p. 81.
[6] H. Zimmern, *Assyrische chemisch-technische Rezepte*, p. 180: "Fehlgeburt, Missgeburt".
[7] J. Ruska, *Kritisches zu R. Eislers chemie-geschichtlicher Methode*, p. 275: "Fetische oder Schutzpatrone der Schmelzarbeit".

Em ambas as hipóteses, infere-se que os metalúrgicos estavam mais ou menos conscientes de que a sua arte acelerava o "crescimento" dos metais. Essa idéia, como vimos, estava aliás universalmente difundida. Os metais "crescem" no ventre da Terra. E, tal como ainda pensam os camponeses do Tonquim, se o bronze permanecesse enterrado durante o tempo necessário, transformar-se-ia em ouro. Em resumo, nos símbolos e nos ritos que acompanham os trabalhos metalúrgicos, revela-se a idéia de uma colaboração ativa do homem com a Natureza, e talvez já a crença de que o homem é capaz de substituir, pelo seu trabalho, os processos da Natureza. O ato exemplar da cosmogonia a partir de uma matéria-prima viva era por vezes concebido como uma embriologia cósmica: o corpo de Tiamat era, nas mãos de Marduk, como que um "feto". E como toda criação e toda construção reproduziam o modelo cosmogônico, ao construir, ao fabricar alguma coisa, o homem imitava a obra do Demiurgo. Entretanto, onde os símbolos cosmológicos se apresentavam num contexto embriológico, a fabricação de objetos equivalia a um parto; toda fabricação que tinha origem na matéria viva ctoniana (no nosso exemplo, os minerais) adquiria uma valência obstétrica: interferia-se num processo de crescimento, acelerava-se a maturação ou provocava-se a expulsão do embrião. É por isso que a obra metalúrgica podia ser sentida como uma operação obstétrica antes do termo, equivalente a um aborto.

É com base em tais experiências rituais relacionadas com as técnicas metalúrgicas e agrícolas que se foi precisando pouco a pouco a idéia de que o homem pode intervir no ritmo temporal cósmico, de que pode antecipar um resultado natural, precipitar um crescimento. Não se tratava, é óbvio, de idéias claras, formuladas com precisão, mas, antes, de pressentimentos, de adivinhações, de "simpatia". Temos aí, não obstante, o ponto de partida dessa grande descoberta de que o homem pode assumir a obra do Tempo, idéia que encontramos, claramente expressa, nos textos ocidentais tardios (ver pp. 40 s.). Temos também aí, voltamos a dizê-lo, o fundamento e a justificação da obra alquímica, o *opus alchymicum* que tem preocupado a imaginação filosófica durante aproximadamente dois mil anos: a idéia da transmutação do homem e do Cosmo por meio da Pedra filosofal. Ao nível mineral da existência, a Pedra realizava o milagre de suprimir o intervalo temporal que separava a condição atual de um metal "imperfeito" ("cru") da sua condição final (quando ele se teria convertido em ouro). A Pedra realizava a transmutação de maneira quase instantânea: substituía-se ao Tempo.

8
OS "SENHORES DO FOGO"

O alquimista, tal como o ferreiro, e, antes dele, o oleiro, é um "senhor do fogo". É pelo fogo que ele opera a passagem da matéria de um estado a outro. O oleiro que, pela primeira vez, conseguiu, graças ao calor das brasas, endurecer consideravelmente as "formas" que dera à argila, deve ter sentido a embriaguez de um demiurgo: acabava de descobrir um agente de transmutação. Aquilo que o calor "natural" – o do Sol ou o do Ventre da Terra – ia amadurecendo lentamente, o fogo amadurecia num *tempo* insuspeitado. O entusiasmo demiúrgico surgia do obscuro pressentimento de que o grande segredo consistia em aprender a "trabalhar mais depressa" do que a Natureza, isto é – uma vez que é necessário nos expressarmos sempre nos termos da experiência pessoal do homem arcaico –, a intervir sem riscos nos processos da vida cósmica circundante. O fogo revelava-se não só o meio de "trabalhar mais depressa", mas também de fazer uma *coisa diferente* daquilo que já existia na Natureza: era, portanto, a manifestação de uma força mágico-religiosa que podia modificar o mundo e que, por conseguinte, não pertencia a este mundo. É por essa razão que já as culturas mais arcaicas imaginam o especialista do sagrado – o xamã, o homem-medicina, o mágico – como um "senhor do fogo". A magia primitiva e o xamanismo implicam o "domínio do fogo", ou seja, que o homem-medicina possa tocar impunemente nas brasas, ou então que seja capaz de produzir, no seu próprio corpo, um "calor interior" que o torne "ardente", "inflamado", adquirindo assim a capacidade de resistir a um frio extremo.

Contentamo-nos com aflorar aqui um problema bastante complexo que estudamos em outra obra.[1] Notemos, todavia, que "produzir o

[1] Ver o nosso livro *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* ao qual fomos buscar a maior parte dos exemplos que se seguem.

fogo" no próprio corpo é sinal de que se transcendeu a condição humana. De acordo com os mitos de certos povos arcaicos, as Mulheres Ancestrais possuíam "naturalmente" o fogo em seus órgãos genitais; disso tiravam partido para cozer o seu alimento, embora não o revelassem aos homens. Estes últimos, no entanto, utilizando-se de um ardil, lograram apoderar-se do fogo.[2] Esses mitos refletem não só reminiscências de uma ideologia matriarcal, como também o fato de que o fogo produzido pela fricção de dois pedaços de madeira, ou seja, de uma "união sexual", era concebido como já se achando "naturalmente" no pedaço que representava a fêmea. Graças a esse simbolismo, a mulher é, nesse nível cultural, "naturalmente" feiticeira. Mas os homens chegaram a dominar o fogo e os feiticeiros acabaram por tornar-se mais poderosos e mais numerosos que as feiticeiras. Em Dobu, os autóctones dizem que os feiticeiros e as feiticeiras voam durante a noite e que se podem ver os rastros de fogo que deixam atrás de si.[3]

Universalmente, os primitivos fazem do poder mágico-religioso a idéia de algo "ardente" e o exprimem com termos que significam "calor", "queimadura", "muito quente" etc. É por isso que, aliás, os mágicos e os feiticeiros bebem água salgada ou apimentada e comem plantas extremamente picantes: pretendem assim aumentar o seu "calor" interior. "Senhores do fogo", os xamãs e os feiticeiros engolem carvões incandescentes, tocam no ferro rubro, andam sobre o fogo. Por outro lado, têm grande resistência ao frio: os xamãs das regiões árticas, assim como os ascetas do Himalaia, testemunham, graças ao seu "calor mágico", uma resistência que vai além da imaginação.[4] O verdadeiro significado do "calor mágico" e do "domínio do fogo" não é difícil de adivinhar: esses poderes indicam o acesso a certo estado extático ou, em outros níveis culturais (na Índia, por exemplo), a um estado não-condicionado de perfeita liberdade espiritual. O "domínio do fogo" e a insensibilidade tanto ao frio extremo como à temperatura da brasa traduzem em termos sensíveis o fato de que o xamã ou o iogue superaram a condição humana e já participam da condição própria dos "espíritos".

Tal como os xamãs, também os ferreiros são tidos como "senhores do fogo". Dessa maneira, o ferreiro é considerado em certas zonas

[2] Cf. *Sir* James Frazer, *Mythes sur l'origine du feu* (Paris, 1931), pp. 36 s. (Austrália), 59 s. (Nova Guiné), 66 (Trobriand), 108 (ilhas Marquesas), 161 s. (América do Sul) etc.

[3] *Le Chamanisme*, p. 327, *apud* R.F. Fortune, *Sorcerers of Dobu* (Londres, 1932), pp. 150 s.

[4] *Le Chamanisme*, pp. 233, 327, 386 s., 412 s.

culturais como igual ou até superior ao xamã. "Ferreiros e xamãs vêm do mesmo ninho", diz um provérbio iacuto. "A mulher de um xamã é respeitável; a de um ferreiro é venerável", reza outro.[5] E um terceiro afirma: "O primeiro ferreiro, o primeiro xamã e o primeiro oleiro eram irmãos de sangue. O ferreiro era o mais velho e o xamã o do meio. Isso explica por que o xamã não pode provocar a morte de um ferreiro."[6] Segundo os *dolganes*, os xamãs não podem "engolir" as almas dos ferreiros, porque estes as conservam no fogo; em contrapartida, é possível ao ferreiro apoderar-se da alma de um xamã e queimá-la no fogo.[7] De acordo com os mitos dos iacutos, o ferreiro recebeu o seu ofício da divindade "má", K'daai Maqsin, o ferreiro-chefe do Inferno, que mora numa casa de ferro, cercada por estilhaços desse metal. K'daai Maqsin é um artífice renomado; é ele quem conserta ou reimplanta os membros quebrados ou amputados dos heróis. Sucede-lhe participar da iniciação dos xamãs famosos do outro mundo: tempera-lhes as almas tal como tempera o ferro.[8]

Segundo outra tradição, o ancestral dos iacutos, Elliei, foi o primeiro ferreiro. Outro ferreiro mítico, Chycky, foi o monitor dos guerreiros: forjava-lhes as armas ao mesmo tempo que lhes dava sábios e prudentes conselhos. Os iacutos atribuem aos ferreiros o poder de curar por meios naturais, e não com a assistência dos espíritos, como fazem os xamãs. A cada nove gerações, um ferreiro dispõe de poderes sobrenaturais; já não teme os espíritos e é por isso que ousa forjar os objetos de ferro que adornam o traje do xamã (o ruído do ferro afasta os espíritos).[9]

Em todas as populações siberianas, o ferreiro ocupa uma posição social bastante elevada; o seu ofício não é considerado comercial: trata-se de uma vocação ou de uma transmissão hereditária, que implica, por conseguinte, segredos iniciatórios. Os ferreiros são protegidos por espíritos especiais. No Sugnã e em outras regiões do Pamir, cuida-se que a arte do ferreiro é uma dádiva do "profeta Davi", e é graças a isso que o ferreiro é mais respeitado que o *moullah*. Mas ele tem de ser puro, tanto física quanto espiritualmente. A forja é venerada como lugar de culto, e onde não existe uma casa especial para as preces e para as assembléias é na forja que se realizam as reuniões.[10]

5 *Ibid.*, p. 408.
6 A. Popov, "Consecration Ritual for a Blacksmith Novice among the Yakuts" (*Journal of American Folklore*, 46, 1933, pp. 257-271), p. 257.
7 A. Popov, *ibid.*, p. 258; M. Eliade, *Le Chamanisme*, p. 409.
8 A. Popov, pp. 260-261; M. Eliade, *op. cit.*, p. 409.
9 W. Jochelson, *The Yakut* (1931), pp. 172 s.
10 Jochelson, *ibid.*, *apud* J. Sarubin.

O "profeta Davi" substituiu evidentemente um Deus celeste ou um Herói-Civilizador aborígine. É o que se depreende, de maneira nítida, das crenças buriatas: contam os buriatos que outrora, quando os homens ainda não conheciam o uso do ferro, abatiam os animais com pedras, comiam-lhes a carne estraçalhando-a com os dentes e, bem ou mal, vestiam-se com suas peles etc. Então os Tängri brancos (os deuses bons) enviaram à Terra Boshintoj, o ferreiro celeste, com sua filha e seus nove filhos, para ensinar aos humanos as utilidades da metalurgia: os seus primeiros alunos foram os antepassados das famílias de ferreiros. De acordo com outra lenda, os filhos de Boshintoj casaram-se com moças terrestres, tornando-se assim os antepassados dos ferreiros: ninguém pode tornar-se ferreiro se não descende de uma dessas famílias. Os buriatos conhecem igualmente os "ferreiros negros"; da mesma forma como repartem o seu panteão em "deuses brancos" e "deuses negros", os seus xamãs também se dividem em "brancos" e "negros" (bons e maus). Os "ferreiros negros", que se acham sob a proteção dos espíritos maus, são particularmente temidos pela população, pois são capazes de "comer" as almas dos homens. Durante as cerimônias, lambuzam os próprios rostos com fuligem.

Os deuses e espíritos protetores dos ferreiros buriatos não só os ajudam em seus trabalhos, como também os defendem contra os maus espíritos. Os ferreiros têm ritos especiais: sacrificam um cavalo, abrindo-lhe o ventre e arrancando-lhe o coração, rito especificamente xamânico. A alma do cavalo vai encontrar-se com o ferreiro celeste, Boshintoj. Nove jovens desempenham o papel dos nove filhos de Boshintoj, e um homem, que encarna o próprio ferreiro celeste, cai em êxtase e põe-se a recitar um monólogo bastante longo, no qual revela como, *in illo tempore*, enviou à Terra os seus filhos para civilizar os humanos. Em seguida, toca no fogo com a língua; segundo o costume antigo, a personagem que representava Boshintoj tomava nas mãos o ferro em fusão[11] – tal como o fazem ainda hoje os xamãs siberianos e norte-americanos.

A solidariedade entre o xamanismo e a arte do ferreiro também aparece nos enredos de certas iniciações xamânicas. Em seus sonhos ou alucinações iniciatórias, os futuros xamãs assistem ao próprio despedaçamento pelos "demônios"-senhores da iniciação. Ora, esses enredos ou encenações tradicionais implicam, mais ou menos diretamente, gestos, ferramentas e símbolos que pertencem ao círculo do ferreiro. Um xamã iacuto viu, durante a sua doença iniciatória, os seus membros serem destacados e separados por demônios que se serviam de um gancho

11 Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 409-410, *apud* Sandschejew.

de ferro; depois de todas as espécies de operações (limpeza dos ossos, raspagem das carnes etc.), os demônios reuniram-lhe os ossos e cimentaram-lhes as juntas com ferro. Outro xamã teve o corpo cortado em pedacinhos pela Ave-de-Rapina-Mãe, que possuía um bico de ferro, garras aduncas e penas de ferro. Finalmente, de um extenso relato autobiográfico de um xamã avam-samoiedo, destacamos o seguinte episódio: o futuro xamã viu-se penetrar, durante a sua doença iniciatória, no interior de uma montanha, e lá divisou um homem nu que manipulava um fole. Sobre o fogo havia uma caldeira. O homem nu agarrou-o com uma enorme torquês, cortou-lhe a cabeça, fracionou-lhe o corpo em pedacinhos e despejou tudo na caldeira, deixando-o cozer durante três anos. Nas caverna, havia também três bigornas, e o homem nu forjou-lhe a cabeça sobre a terceira, que era a que lhe servia para forjar os melhores xamãs. Em seguida, voltou a pescar os ossos, reuniu-os e recobriu-os de carnes. Segundo outra fonte, um xamã tungúsio, durante a iniciação, teve a cabeça cortada e forjada com peças metálicas.[12] Lembremos, finalmente, que a veste do xamã está carregada de objetos de ferro, alguns dos quais imitam ossos e visam a dar-lhe assim o aspecto de um esqueleto. (Ver o nosso *Le Chamanisme*, pp. 143 s., 152 s.)

De tudo o que acabamos de dizer, parece resultar que a presença de ferro no corpo do xamã desempenha, até certo ponto, um papel semelhante ao dos cristais ou outras pedras mágicas entre os homens-medicina da Austrália, da Oceania e da América do Sul. Sabe-se que os cristais de rocha com que está "recheado" permitem ao xamã australiano ou oceaniense "ver" os espíritos e as almas, voar através dos ares etc., uma vez que assimilou a sacralidade uraniana dos cristais caídos da abóbada celeste (ver pp. 17 s.). Adivinha-se uma solidariedade análoga entre certos xamanismos siberianos e o ferro.[13] Esse fato não deixa de ter conseqüências: como o ferro está reservado ao ferreiro, este aumenta dessa maneira o seu prestígio mágico-religioso. Vimos que as origens comuns da sacralidade dos xamãs e dos ferreiros se comprovam pelo seu "domínio do fogo". Traduzido em termos teóricos, esse "domínio" significa a obtenção de um estado superior à condição humana. Além disso, o ferreiro cria as armas dos heróis. Não se trata apenas da sua fabricação material, mas da "magia" de que estão investidas; é a arte misteriosa do ferreiro que as transforma em objetos mágicos. Daí as relações entre ferreiros e heróis atestadas nas epopéias. F. Altheim observa que, nas canções épicas de quase todas as tribos mongólicas, e

[12] Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 48 s., *apud* G.W. Ksenofontov e A. Popov.
[13] Não se trata necessariamente de relações primitivas, pois em outros xamanismos (oceanienses, americanos) o ferro não exerce um papel importante.

também entre os turcos, o vocábulo "ferreiro" (*darkhan*) significa não só "herói" mas também "cavaleiro franco" (livre).[14] O mesmo autor salienta a importância militar do tambor e da veste do xamã, sendo esta última uma espécie de couraça de metal. Os ferreiros elevam-se às vezes até a realeza. De acordo com certos relatos, Gêngis-Cã foi originalmente um simples ferreiro e a lenda tribal dos mongóis vincula o ofício de ferreiro à casa soberana.[15] Segundo a tradição iraniana, o ferreiro Kavi era o ancestral da dinastia Kavya; certo dia ele "fixou o seu avental de couro à ponta de uma lança e ergueu dessa maneira o estandarte da revolta contra o rei-dragão. O modesto avental de pele converteu-se na bandeira real do Irã".[16]

Conservemos na lembrança este conjunto de solidariedades: "senhores do fogo", xamãs, ferreiros, heróis, reis míticos (fundadores de dinastias). Ainda voltaremos a tratar de certas relações entre o "calor mágico", a iniciação heróica (militar) e o ferreiro. Examinemos por enquanto o *status* religioso e social do ferreiro em outras zonas culturais.

[14] F. Altheim, *Attila* (trad. francesa, Paris, 1952), p. 33.
[15] F. Altheim, *ibid.*, p. 128, *apud* d'Ohsson e Sandschejew. Sobre as funções religiosas dos ferreiros tibetanos, seus rituais, mitologias e vínculos com os xamãs, ver René de Nebesky-Wojkowitz, *Oracles and Demons of Tibet*, The Hague, 1956, pp. 153 s., 337 s., 467, 539; R.-A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet*, Paris, 1959, pp. 81, 150-151, 189, 361 s. etc.; Siegbert Hummell, "Der götliche Schmied in Tibet", *Folklore Studies*, XIX, 1960, 251-272. F. Altheim, *Geschichte der Hunen*, I, Berlim, 1959, 195-215.
[16] Altheim, *Attila*. A palavra avéstica *kavay* significa também "sábio"; *ibid.*, p. 126. Snorri conta que o rei Inge descendia de uma "choupana de ferreiro"; cf. H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied* (Leipzig, 1939), p. 13. Ver também Karl Jettmar, "Schmiede brauchtum im östliche Hindukush" *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, LXXXVII, 1957, pp. 22-31.

9
FERREIROS DIVINOS E HERÓIS-CIVILIZADORES

O ferreiro de Java é atualmente pobre, mas certos sinais mostram que ainda desfruta uma posição privilegiada. Quando no exercício de suas funções de ferreiro, recebe o nome de *pande* (perito), e chamam-lhe *empu* ou *kyai* (Senhor, mestre) quando tem por função o fabrico e o conserto de armas. Entretanto, nos tempos antigos, a fusão de metais era considerada um trabalho misterioso, e criou-se toda uma literatura em torno do ferreiro dos *kris*, muitas vezes honrado como um príncipe. O ferreiro, não faz muito tempo, ainda ocupava uma posição honorífica na corte e, em certas circunstâncias, podia representar a comunidade inteira. Na Java antiga, as relações entre o ferreiro e o príncipe eram comparáveis às dos irmãos de sangue. As genealogias dos ferreiros, tal como as dos príncipes, remontavam até aos deuses. Ainda hoje, quando o armeiro se prepara para forjar um *kris*, a oficina é decorada como um *kayon*, isto é, como um recinto sagrado; as oferendas trazidas antes de ter início o trabalho são semelhantes às que se trazem quando das cerimônias de circuncisão ou de casamento.[1] Em Bali, existem ritos de iniciação para os ferreiros aprendizes e, durante o trabalho, pronunciam-se *mantra* antes da utilização de cada ferramenta. Os *pande-wesi* de Bali têm até mesmo uma tradição escrita que relata a sua criação mediante a intercessão de Brama, que, entre outras coisas, lhes deu a *çakti* (= força mística) necessária ao seu ofício.[2]

[1] R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 79-80, *apud* W.H. Rassers. Ver também R. Goris, "The Position of the Blacksmiths", *Bali. Studies in Life, Thought and Ritual*, The Hague, 1960, pp. 289-300; D. Veerkamp, "Stummer Handel' in Schmiedesagen Europas und Südasiens", *Zeitschrift für Ethnologie*, vol. LXXX, 1955; O'Connor, "Iron Working as Spiritual Inquiry in the Indonesian Archipelago", *History of Religions*, 14, 1975.

[2] Forbes, *op. cit.*, p. 65, apud R. Goris e P. de Kat Angelino. A maior parte dos ferreiros de Bali vieram de Java, no século XV.

Se eliminarmos as recentes influências hinduístas (*mantra*, Brama, *çakti*, teremos facilidade em apurar o complexo originário do ferreiro indonésio: mito da descendência divina e transmissão tradicional ou escrita das genealogias (espécie de poemas épicos em embrião), caráter sagrado do ofício e ritos de iniciação, fraternidade mística com os soberanos e posição social privilegiada. A maioria dessas notas específicas chamaram a nossa atenção no complexo mítico-ritual do ferreiro siberiano e centro-asiático. Sublinhemos de passagem a informação relativa às genealogias escritas, que pressupõe a existência de longa tradição oral. Ora, conhecer e recitar genealogias é realizar ao mesmo tempo obra de sacerdote-xamã e de poeta. As relações entre xamãs, heróis e ferreiros são atestadas na poesia épica centro-asiática, e Karl Meuli, depois de ter mostrado a estrutura xamânica de certos temas épicos gregos, salientou muito oportunamente a solidariedade entre o ferreiro e os heróis-xamãs no *Kalewala* finlandês.[3] Certos aspectos dessa simpatia entre o ofício de ferreiro e a poesia épica ainda podem ser percebidos em nossos dias no Oriente Próximo e na Europa oriental, onde os ferreiros e caldeireiros ciganos são em geral genealogistas, bardos e cantores.[4] Não podemos insistir aqui nesse problema complexo e apaixonante, que nos exigiria longas digressões, mas convém assinalar que o ferreiro, pelo caráter sagrado do seu ofício, pelas mitologias e genealogias cuja guarda lhe incumbe, pela sua solidariedade com os xamãs e os guerreiros, foi levado a exercer um papel na criação e difusão da poesia épica.

Já por volta de 1880, com a documentação de que na época podia dispor, Richard Andree salientara que os trabalhadores de metais formam, de maneira quase universal, grupos à parte: são seres misteriosos que devem ser isolados do resto da comunidade.[5] Ainda são muito deficientes os nossos conhecimentos sobre a posição social e a função mágico-religiosa dos ferreiros na América pré-colombiana (cf. Forbes, *op. cit.*, p. 68). Entre as tribos do Noroeste da América, gozam de uma situação privilegiada e as tradições secretas do ofício transmitem-se

[3] Karl Meuli, "Scythica" (*Hermes*, 70, 1935, 121-176), p. 175. Sobre as relações entre ferreiros, feiticeiros e poetas, cf. também H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied und seine Werkzeug*, pp. 95 s.

[4] Cf. R. Eisler, *Das Qainzeichen*, p. 111.

[5] R. Andree, *Ethnographische Parallelen und Vergleiche*, p. 153; *id., Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 42 s. Ver também Frederick W. Robin, *The Smith. The Traditions and Lore of an Ancient Craft* (Londres, 1953); R.J. Forbes, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 62-104, "The Evolution of the Smith His Social and Sacred Status"; reeditado em *Studies in Ancient Technology*, vol. 8, Leyden, 1964, pp. 54-104.

exclusivamente aos membros da família.[6] A questão é sensivelmente melhor conhecida na África, graças sobretudo aos trabalhos de Walter Cline e da Missão Griaule.[7] Em 1936, Cline tirava de suas pesquisas as seguintes conclusões: 1) nas planícies ervosas do Norte da África oriental, os ferreiros constituem uma casta bastante desprezada e o seu trabalho não apresenta um caráter ritual acentuado; 2) ao contrário, na África ocidental, os ferreiros estão relacionados com as sociedades secretas de homens, gozam de um grande prestígio de mágicos e dispõem de clubes fechados; 3) no Congo e nas regiões limítrofes, os ferreiros acham-se grupados em guildas, associam-se aos sacerdotes e aos chefes e formam às vezes um só corpo com estes últimos; o trabalho da forja constitui um ritual a que comparece uma grande quantidade de espíritos e de remédios. Sempre segundo Cline, cumpre acrescentar a esse quadro que todo o Continente Negro conhece o complexo mágico-religioso do ferreiro, com os seus segredos iniciatórios, os seus tabus sexuais, a personificação do martelo e da bigorna e a transmissão hereditária da profissão.

Ao lado das guildas de ferreiros estáveis, encontram-se também ferreiros ambulantes que têm a reputação de poderosos mágicos (cf. Forbes, p. 64). E se os *baris* do Nilo Branco consideram os ferreiros itinerantes como párias,[8] os *balolo* do Congo tributam-lhes grande respeito e até lhes atribuem uma descendência real ou aristocrática.[9]

Essa ambivalência da profissão do ferreiro negro é, em grande parte, explicada pela história cultural da África. Conforme demonstrou Herman Baumann,[10] a civilização paleonigrítica (que engloba o Norte do Congo, o Alto Nilo até a Abissínia, o Centro e o Sul da África oriental) representa a verdadeira civilização do ferro africana, e é em seu seio que o ferreiro é mais estimado e desempenha um papel religioso importante: o Ferreiro mítico, segundo se presume, introduziu as ferramentas necessárias ao cultivo do solo e, em decorrência desse fato, tornou-se um Herói-Civilizador, um colaborador da obra divina da criação. O ferreiro está vinculado à terra sagrada, tal como os oleiros e as mulheres que escavam a terra à procura de ouro, e, em mais de um lugar (no Círculo cultural do Alto Níger, por exemplo), as mulheres dos ferreiros são as oleiras da tribo (Baumann, *op. cit.*, p. 498).

---

[6] R. Andree, *Die Metalle bei den Naturvölkern*, pp. 136 s.

[7] Ver as obras indicadas mais adiante, notas 14-17. Cf. também M.D.W. Jeffreys, "Stone-Age Smiths" (*Archiv f. Völkerkunde*, III, 1948, pp. 1-8); Luc de Heusch, "Le symbolisme du forgeron en Afrique" (*Reflets du Monde*, nº 10, julho de 1956, pp. 57-70); Germaine Dieterlen, "Contribution à l'étude des forgerons en Afrique occidentale" (*Ecole Pratique des Hautes Etudes. Section des Sciences Religieuses: Annuaires 1964-1965*, LXXIII, Paris, 1965, 3-28, especialmente pp. 16-18). Sobre a iniciação do ferreiro africano, ver Ernesta Cerulli, "L'iniziazione al mestiero di fabro in Africa" (*Studi e materiali di storia delle religioni*, XXVII, 1956, 87-101); E.C. Lanning, "Genital Symbols on Smiths' Bellows in Uganda" (*Man*, LIV, nº 262, 167-169).

[8] R. Andree, *Die Metalle*, pp. 9, 42.

[9] Cline, *op. cit.*, p. 22.

[10] H. Baumann e D. Westermann, *Les Peuples et les Civilisations de l'Afrique* (trad. por L. Homburger, Paris, 1948).

Em contrapartida, na civilização dos caçadores das estepes e nas civilizações camíticas pastoris, os ferreiros são menosprezados e formam castas à parte. O ferro e as ferramentas forjadas pelos ferreiros não têm o papel civilizador que lhes assiste nas culturas paleonigríticas. É o que acontece, entre outros, com os abexins, os somalis (onde os ferreiros *toumals* constituem uma casta de intocáveis), os *tedas* (no Norte do Chade, principalmente no Saara central), onde os ferreiros são alvo de desdém e formam uma classe de párias endógamos (Baumann, pp. 283, 431). Os *wa-ndorobos* (nilotas camitas, caçadores) também desprezam os ferreiros: estes últimos não gozam de nenhum direito legal na comunidade e podem ser condenados à morte pelos seus superiores (Cline, p. 114). Os seus vizinhos, os *massais* (nilotas camitas, nômades, grandes criadores de gado) deixam a fusão do ferro e o trabalho da forja para os *il-konnonos*, uma casta muito desprezada (Baumann, p. 259). Segundo crêem os *massais*, "a vizinhança de um *kraal* de ferreiro pode trazer a morte, a doença ou diversas outras infelicidades a um *kraal* normal. A coabitação com uma mulher pertencente à casta dos ferreiros fará um homem perder a razão, gerar filhos inválidos ou ser morto num próximo ataque. *Ol kononi* ("ferreiro") é um termo injurioso quando aplicado a um não-ferreiro; pronunciar essa palavra depois do pôr-do-sol equivale a atrair os ataques noturnos de leões ou de inimigos humanos. O próprio ofício do ferreiro é impuro" (Cline, p. 114).

Voltemos às populações africanas em que o ferreiro é distinguido com honrarias. Entre os *wa tchaggas* (bantos camitizados, agricultores), os ferreiros são ao mesmo tempo temidos e honrados. Mas há a outra face da medalha, no que concerne ao casamento. "Ninguém gosta de dar a própria filha em casamento a um ferreiro, pois ela se exporá a um grande perigo se vier a se divorciar. Se o divórcio se torna inevitável, o ferreiro pode imunizar a esposa friccionando-lhe o corpo com manteiga na presença de sua mãe ou de outra mulher que sirva de testemunha — o que lembra o método utilizado pelos *massais* para eliminar a contaminação do ferreiro por um objeto novo de ferro — e apresentando-lhe um bastão antes de pronunciar o divórcio."[11] O martelo en-

---

[11] Cline, *op. cit.*, p. 115; B. Guttmann, "Der Schmied und seine Kunst im animistischen Denken" (*Zeitsch. f. Ethnologie*, 44, 1912, pp. 81-93), p. 89.

cerra um poder todo especial. Antes de começar a forjá-lo, o ferreiro recebe de seu cliente um bode e certa quantidade de cerveja. É sobretudo graças ao seu martelo que ele pode ferir magicamente um ladrão ou um inimigo pessoal.[12] Os ferreiros, em geral, não colocam os seus poderes ao serviço da magia negra, e muitos gozam da fama de serem xamãs benfazejos. O ferro torna os amuletos eficazes e é, além disso, um excelente medicamento. As mulheres dos *wa tchaggas* ocidentais usam anéis de ferro em torno do pescoço ou dos braços, pois supõe-se que esses objetos têm a propriedade de trazer a fertilidade e de curar as crianças doentes (Cline, p. 116).

Entre os habitantes do Katanga (círculo cultural congolês do Sul), aqueles que trabalham os metais formam uma sociedade religiosa secreta (*bwanga*), que comporta uma iniciação e um culto específicos (Cline, p. 119). O mestre fundidor dos *ba yeke* (tribo *nyamwezi*, círculo congolês do Sul) colabora com um xamã; entre os *ballas* (agricultores, círculo zambeziano), o *iron doctor* supervisiona a operação de fusão (Cline, p. 120). No Congo meridional, os ferreiros formam uma espécie de guilda hereditária "cujos membros possuem um estatuto social quase idêntico ao dos xamãs e se acham reunidos sob a direção de mestres que geralmente recebem a denominação tanto de *ocim banda*, feiticeiro (*witch-doctor*), quanto de *ocivinda*, ferreiro" (Cline, p. 122). Entre os *mosengere* e os *ba sakatas* (círculo congolês do Sul), o mestre-ferreiro é em geral o fundador da aldeia e o seu ofício é hereditário (*ibid.*, p. 124). "A acumulação das funções de ferreiro e de chefe é atestada em muitos outros grupos da região do Congo, em primeiro lugar no Ogowe superior, onde os ferreiros são sempre feiticeiros e não raro chefes; no Loango, onde o fogo sagrado nacional está sob a guarda de um sacerdote-ferreiro; entre os *ba songues*, onde os ferreiros se situam hierarquicamente logo abaixo dos chefes; entre os *ba holoholo*, onde figuram logo depois dos chefes e dos caçadores e antes dos lugar-tenentes dos chefes e dos xamãs" etc. (Cline, p. 125). Os *tivs* da Nigéria setentrional atribuem ao ferro a virtude de assegurar a comunhão entre os mortos e os vivos; crêem, além disso, que as ferramentas e utensílios de ferro participam da força mágica que impregna a forja e que se manifesta sobretudo no raio (*ibid.*, p. 126).

A posição privilegiada do ferreiro africano e o papel religioso nos são explicados sobretudo pelos mitos cosmogônicos e pelos mitos de origem. Graças a Marcel Griaule e seus colaboradores, dispomos hoje de ampla documentação sobre a mitologia do Primeiro Ferreiro entre os *dogon* (círculo cultural do Volta) e os *bambara* (círculo do Alto Níger). Entre os *dogon*, a profissão de ferreiro é muito estimada e as suas ferramentas ocupam um lugar proeminente no culto. O primeiro Ferreiro é figura essencial da mitologia, pois recebeu do Deus supremo, Amma, amostras das principais sementes cultiváveis e introduziu-as em seu malho. Em seguida, segurando-se à extremidade de uma corrente de ferro, foi baixado por Deus até à Terra. De acordo com outra variante, os ferreiros viviam a princípio no Céu e trabalhavam para Amma.[13] Mas como um dos ferreiros tivesse furtado ao Deus a semente do milho, escondendo-a em seu malho, Amma fê-lo descer à Terra: ao tocar o solo, ele se tornou impuro e, por conseguinte, incapaz de tornar a subir ao Céu. Segundo uma terceira variante, a mais completa das três, o Ferreiro Ancestral construiu no Céu um celeiro dividido em oito compartimentos que representavam os principais órgãos do homem: em cada compartimento, depositou uma das oito sementes cultiváveis. Esse celeiro, construído com terra celeste, foi depois trazido pelo Primeiro Ferreiro à Terra, onde, dispersando-se, se transformou no campo primordial puro, em torno do qual viria a organizar-se a humanidade.[14] Foi também o Primeiro Ferreiro Celeste quem inventou o fogo, ensinou a agricultura aos seres humanos e lhes mostrou como domesticar os animais.[15] Segundo outros mitos, o Herói-Civilizador dos *dogon*, o Gênio-Monitor Nommo, metamorfoseou-se em Ferreiro e desceu à Terra para revelar aos homens a civilização. No Céu, a ação de Nommo é visível durante as tempestades: como Däntsien Sân dos *t'u-jen* (ver *supra*, pp. 25-26), ele faz brilhar o raio e fere a terra com pedras de trovão.[16]

O encadeamento Ferreiro Celeste-Herói-Civilizador-agricultura-papel religioso do ferreiro não constitui monopólio dos *dogon*. Encon-

[12] B. Guttmann, *op. cit.*, pp. 83 s.

[13] Pode-se observar a simetria entre esse mito *dogon* e os mitos *mundas* e *buriatos* relativos aos Primeiros Ferreiros Celestes; ver *supra*, pp. 53 s., 65.

[14] No que tange às diferentes versões do mito, ver Marcel Griaule, *Masques Dogons* (Paris, 1938), p. 48; *id.*, *Dieu d'eau* (1949), pp. 52 s.; *id.*, "Descente du troisième verbe" (*Psyché*, 13-14, 1947), pp. 1.336 s.; G. Dieterlen e S. de Ganay, "Le Génie des Eaux chez les Dogons" (*Miscellanea Africana*, V, Paris, 1942), pp. 6 s.; M. Griaule e G. Dieterlen, *Le Renard pâle*, vol. I: *Le mythe cosmogonique* (Paris, 1965); Geneviève Calame-Griaule, *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon* (Paris, 1965), pp. 275 s. etc.; Harry Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur. Contribution à l'étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines* (Uppsala, 1950), pp. 16 s.

[15] Griaule, *Masques dogons*, p. 49; *id.*, *Descente du troisième verbe*, pp. 1.335 s.; Dieterlen e De Ganay, *Le Génie des Eaux*, p. 7; H. Tegnaeus, *op. cit.*, pp. 18 s.

[16] Griaule, *Masques dogons*, p. 157; *id.*, *Dieu d'eau*, pp. 130 s.; H. Tegnaeus, pp. 20 s.

tramo-lo, com uma forma mais ou menos completa, entre os *sawadogo* (Tegnaeus, p. 35); entre os *gurunsis* (Primeiro Ferreiro = Herói-Civilizador; o ferreiro desempenha a função de sacerdote do fogo e do raio; *ibid.*, p. 40); entre os *bolos*, uma das populações mais arcaicas do Volta (de acordo com os mitos, o Primeiro Ferreiro, filho do Deus supremo, desceu à Terra e revelou aos homens o fogo, a domesticação e a agricultura; o ferreiro exerce um papel importante na vida religiosa e social, é mestre-instrutor nas cerimônias de iniciação, é adivinho e profeta etc.; Tegnaeus, pp. 42 s.); entre os *somons*, pescadores *bambara* (um mito cosmogônico atribui ao Ferreiro Primordial o papel de colaborador da Criação; "no culto do Gênio da Água, o sacrificante deve pertencer a uma família cujos antepassados eram ferreiros que desceram do Céu", Tegnaeus, p. 47). Entre os *bambara*, o sumo sacerdote é quase sempre um ferreiro e as sociedades secretas são geralmente controladas por ferreiros. Tauxier já havia demonstrado a existência da mesma situação entre os *mandes, malinkes, uassulonkes* etc.[17] Segundo um mito *achanti*, o Ferreiro desceu à Terra incumbido por Deus de moldar duas dúzias de homens e de animais (Tegnaeus, p. 55). Entre os *ewes*, o ferreiro e as ferramentas da forja têm um papel apreciável na vida religiosa. Para eles, o martelo e a bigorna caíram do Céu, e é diante desses instrumentos que se deve prestar juramento; o ferreiro é fazedor de chuva e pode levar a bom termo uma guerra. De acordo com os mitos, o Primeiro Ferreiro – tido às vezes como o próprio Filho do Deus supremo – foi enviado por Deus para dar o último remate à criação e comunicar aos homens o segredo dos ofícios.[18] Entre os *iorubas*, foi Ogum, o Ferreiro Primordial, quem forjou as primeiras armas, ensinou os homens a caçar e fundou a sociedade secreta de Ogboni (Tegnaeus, pp. 82 s.). Nzeanzo, o Herói-Civilizador dos *mbulas*, era ao mesmo tempo ferreiro, médico e monitor: a ele se atribuem o ensino de todas as técnicas úteis e a instituição das confrarias de ferreiros (*ibid.*, p. 102). Entre os *tchambas*, os *dakas*, os *durrus* e outras tribos vizinhas, a mitologia do Ferreiro-Herói-Civilizador é extremamente rica: o Primeiro Ferreiro revelou-lhes não só o fogo e a maneira de cozer os alimentos mas também a arte de construir casas, o comportamento sexual requerido para ter filhos, a técnica do parto, a circuncisão, as formas de sepultamento etc. (*ibid.*, p. 104). Em outras palavras, entre os *durrus* e em

[17] Tegnaeus, p. 47; L. Tauxier, *Histoire des Bambara* (Paris, 1942), pp. 276 s.; G. Dieterlen, *Essai sur la religion Bambara* (Paris, 1951), pp. 143 s.

[18] Muitos são os mitos que apresentam inevitáveis variantes, mormente entre as tradições dos *ewes* orientais. O resumo que fizemos do essencial muito deve a Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur*, pp. 61-63.

outras tribos, o ferreiro desempenha um papel sócio-religioso mais importante que o rei (*ibid.*, p. 105). A mitologia dos *kikuyus* põe em ação três irmãos, Heróis-Civilizadores: o primeiro lhes ensinou a domesticação do gado, o segundo a agricultura e o terceiro a arte de forjar os metais (*ibid.*, pp. 142 s.). Ao concluirmos este rápido exame dos fatos africanos, cumpre-nos lembrar ainda que o primeiro rei de Angola foi, segundo as tradições, o Rei Ferreiro (Tegnaeus, p. 172).

Toda a área da cultura paleonigrítica atesta um complexo religioso do ferreiro, cujos fundamentos ideológicos aparecem no mito do Ferreiro Celeste-Herói-Civilizador. Apesar disso, seria um erro pretender explicar essa valorização ritual do ferreiro unicamente pelo seu papel na fabricação dos instrumentos agrícolas. O ferreiro e o ferro não são necessariamente exaltados nas civilizações agrícolas. Uma civilização agrícola por excelência, como é a dos eslavos, só utiliza o ferro com finalidades apotropaicas. Em que pese à proximidade de dois dos mais antigos centros metalúrgicos da Terra (táurico e jenissei), os eslavos possuem uma cultura material em que os metais não desempenham qualquer função.[19]

É portanto às mitologias e às ideologias religiosas que temos de nos reportar para chegarmos a compreender a função do ferreiro. Ora, como acabamos de ver, o Ferreiro Celeste é filho, mensageiro ou colaborador do Deus supremo: completa a obra deste último e, na maior parte do tempo, o faz em seu nome. A "civilização" proporcionada pelo Ferreiro Celeste não se reduz unicamente à organização do mundo (que é, poderíamos dizer, quase uma cosmologia), sendo também de ordem espiritual: o Ferreiro-Monitor continua e aperfeiçoa a obra do Deus, tornando o homem capaz de compreender os mistérios. Daí o papel do ferreiro nas iniciações da puberdade e nas sociedades secretas, e a sua importância na vida religiosa da comunidade. Até mesmo as relações que mantém com os chefes e soberanos, com os quais se confunde em certas regiões, são de ordem religiosa.

Quanto à situação pouco estimada que o ferreiro desfruta entre os *massais* e outras populações camíticas, cumpre explicá-la não só pelo fato de que esses povos não praticam a agricultura, mas também pela ambivalência mágico-religiosa do ferro; como todo objeto sagrado, o metal é ao mesmo tempo perigoso e benéfico. A atitude ambivalente em relação aos metais e ao ferreiro é atestada de maneira quase universal.

[19] Evel Gasparini, *L'Ergologia degli Slavi* (Veneza, 1951), pp. 172 s., 179.

10
FERREIROS, GUERREIROS, MESTRES DE INICIAÇÃO

Faremos apenas um estudo superficial sobre outro grupo de mitos em que as relações entre os Ferreiros divinos e os Deuses se situam num plano diferente: trata-se do célebre tema mitológico do combate entre o Deus celeste (mais exatamente o Deus do trovão) e o Dragão aquático. A luta trava-se em torno da soberania do mundo, mas encerra sempre um alcance cosmológico: depois de haver derrotado o monstro, o deus forma o mundo do seu corpo (tema Marduk-Tiamat), ou, segundo outras variantes, organiza o mundo, assegura-lhe bases sólidas ao "amarrar" o monstro e precipitá-lo nas profundezas subterrâneas.[1] Ora, em quase todas as versões desse mito, é um deus-ferreiro que entrega ao Deus do trovão as armas maravilhosas que lhe dão a vitória. Num texto cananeu – *O Poema de Baal* –, o deus Kôshar-wa-Hasis (lit. "reto e astucioso") forja para Baal as duas clavas com que abaterá Yam, Senhor dos mares e das águas subterrâneas.[2] Na mitologia ugarítica, Kôshar ocupa a posição de ferreiro divino. Conforme a tradição transmitida por Sanchoniaton, Chusôr foi quem primeiro descobriu o ferro (Gaster, *Thespis*, p. 154, comentário). Numa versão egípcia, Ptá (o Deus-Oleiro) forja as armas que permitem a Horus vencer Set. Da mesma forma, o ferreiro divino Tvashtri forja as armas de Indra antes do seu combate com o Dragão Vṛtra; Hefesto forja o raio que permitirá a Zeus derrotar Tífon; Thor esmaga a serpente Midhgardhsormr servindo-se do seu martelo Mjölnir, forjado pelos anões, réplica escandinava dos Ciclopes.

---

[1] Sobre esse mito, ver M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I (1976), pp. 161 s. (Edição brasileira: *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, tomo I, vol. 1, Rio, Zahar, 1978.)

[2] Ver o texto traduzido e abundantemente comentado em Theodor H. Gaster, *Thespis, Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Nova York, 1950), pp. 154 s.

Mas a cooperação entre o Ferreiro divino e os Deuses não se limita à sua participação no grande combate pela soberania do mundo. O ferreiro é também arquiteto e artesão dos Deuses. Kôshar afeiçoa os arcos dos Deuses, dirige a construção do palácio de Baal e aparelha os santuários das outras divindades. Theodor Gaster observa ainda que esse Deus-Ferreiro está relacionado com a música e o canto. Sanchoniaton diz que Chusôr inventou igualmente a arte de "bem falar" e de compor fórmulas mágicas e cantos. Nos textos ugaríticos, os cantores são chamados *kôtarât*. A solidariedade entre o ofício de ferreiro e o canto pode ser claramente vista no vocabulário semítico: o árabe *q-y-n*, "forjar, ser ferreiro", está aparentado aos termos hebraico, siríaco e etíope que designam a ação de "cantar, entoar uma lamentação fúnebre".[3] Não vale a pena lembrar a etimologia do vocábulo "poeta", do grego "*poiêtês*", "fabricante", "fazedor", e a vizinhança semântica de "artesão" e "artista". O sânscrito *taksh*, "fabricar", é utilizado para exprimir a composição dos cantos do *Rig Veda* (I, 62, 13; V, 2, 11). O velho escandinavo *lotha-smithr*, "canção-ferreiro" e o termo renano *reimschmied*, "*poetaster*",* sublinham de maneira ainda mais clara os laços estreitos entre a profissão de ferreiro e a arte do poeta e do músico (Gaster, *ibid.*). Segundo Snorri, Odhin e seus sacerdotes denominavam-se "ferreiros de canções" (Ohlhaver, *Diegermanische Schmiede*, p. 11). As mesmas relações foram observadas entre os turco-tártaros e os mongóis, entre os quais o ferreiro se acha associado aos heróis, aos aedos e aos poetas (ver *supra*, p. 71). Cumpre também lembrar os ciganos nômades, que eram ao mesmo tempo ferreiros, caldeireiros, músicos, curandeiros e adivinhos. O nome que os ciganos atribuem a si mesmos é, na Europa, *rom*, na Armênia, *lom*, na Pérsia *dom* e, na Síria, *dom* ou *dum*. "Ora", escreve Jules Bloch, "*dom* é, na Índia, a denominação de uma tribo, ou melhor, de um conjunto de tribos, muito disseminadas e conhecidas nos tempos antigos."[4] Nos textos sânscritos, estão associados aos músicos, aos párias, mas são conhecidos principalmente como ferreiros e músicos. É interessante constatar que existem relações entre os fundidores e ferreiros *asûr* – a que já nos referimos (pp. 53 s.) – e os *dom*: antes da dinastia atual, reinava entre os *asûr* uma dinastia *dom*, talvez originária do Norte.[5]

Parece haver, por conseguinte, em níveis culturais diferentes (indício de acentuada antigüidade), um estreito laço entre a arte do

---

[3] Ginsberg, citado por Theodor H. Gaster, *Thespis*, p. 155.

* Em inglês, no original: "poetastro", "poetaço". (N. do T.)

[4] Jules Bloch, *Les Tsiganes* (Paris, 1953), p. 28.

[5] W. Ruben, *Eisenschmiede und Damonen in Indien*, p. 9; Jules Bloch, *Les Tsiganes*, p. 30.

ferreiro, as ciências ocultas (xamanismo, magia, cura etc.) e a arte da canção, da dança e da poesia. Essas ténicas solidárias parecem, além disso, ser transmitidas numa atmosfera impregnada de sagrado e de mistério, que comporta iniciações, rituais específicos, "segredos de ofício". Estamos muito longe de desvendar todas as articulações e todos os aspectos desse complexo ritual, e não há dúvida de que alguns deles jamais serão decifrados. Os poucos grupos de mitos e rituais metalúrgicos que tivemos oportunidade de examinar bastam para nos dar uma idéia da sua extrema complexidade e para nos fazer suspeitar das concepções variadas do mundo por eles implicadas. Há, no entanto, um elemento constante: a sacralidade do metal e, por conseguinte, o caráter ambivalente, excêntrico, misterioso de todo trabalho executado por um mineiro ou por um metalúrgico. Como lembramos nas pp. 24 s., certos temas mitológicos das idades líticas anteriores foram incorporados às mitologias da idade dos metais. É sobretudo significativo que o simbolismo da "pedra de raio", que assimilava os projéteis, armas de arremesso líticas, ao raio, teve grande desenvolvimento nas mitologias metalúrgicas. As armas que os Deuses-Ferreiros ou os Ferreiros divinos forjam para os Deuses uranianos são o raio e o relâmpago. Tal é o caso, por exemplo, das armas apresentadas por Tvashtri a Indra. As clavas de Ninurta chamam-se "esmaga-mundo" e "tritura-mundo", e são assimiladas ao raio e ao relâmpago. Da mesma forma, o raio e o relâmpago são as "armas" de Zeus e o martelo (*mjölnir*) de Thor é o raio. As clavas "saltam" da mão de Baal, pois Kôshar lhe forjou armas que podem ser arremessadas a pontos muito afastados (Gaster, *op. cit.*, p. 158). Zeus lança longe o seu raio.

O entrelaçamento das imagens é palpável: raio, "pedra de raio" (lembrança mitológica da idade da pedra), arma mágica que fere a longa distância (e às vezes volta, como um bumerangue, à mão do dono; cf. o martelo de Thor). Podem-se identificar no que foi dito alguns vestígios de uma mitologia do *homo faber*, e é também possível adivinhar a aura mágica da ferramenta fabricada, o prestígio excepcional do artesão e do operário e, principalmente na idade dos metais, do ferreiro. Em todo o caso, é significativo que, ao contrário das mitologias pré-agrícolas e pré-metalúrgicas, onde o Deus celeste possui, a título de prerrogativa natural, o raio e todas as outras epifanias meteorológicas, nas mitologias dos povos históricos (Egito, Oriente Próximo, indo-europeus), o Deus do trovão recebe essas armas — o relâmpago e o raio — das mãos de um Ferreiro divino. Não podemos deixar de ver nesse acontecimento a vitória mitificada do *homo faber*, vitória que já constitui um prenúncio da sua supremacia nas idades industriais vindouras. O que se depreende de todos esses mitos de Ferreiros que ajudam os Deuses "supremos" a assegurar a própria supremacia é a importância extraordinária

que se atribui à *fabricação de uma ferramenta*. É evidente que esse tipo de *fabricação* conserva durante muito tempo um caráter mágico ou divino, porque toda "criação", toda "construção" só pode ser uma obra sobre-humana. Finalmente, devemos mencionar um derradeiro aspecto dessa mitologia do artesão de ferramentas: o operário esforça-se por imitar os modelos divinos. O Ferreiro dos Deuses forja armas assimiladas ao raio e ao relâmpago ("armas" que os Deuses celestes das mitologias pré-metalúrgicas possuíam de maneira natural); por sua vez, os ferreiros humanos imitam o trabalho dos seus patronos sobre-humanos. Cumpre-nos, porém, frisar que, no plano mitológico, a ação de imitar os modelos divinos se vê afastada em proveito de um tema novo: a importância do trabalho de fabricação, as capacidades demiúrgicas do operário; como remate, a apoteose do *faber*, daquele que "cria" objetos.

Vemo-nos tentados a procurar nessa categoria de experiências primordiais a fonte de todos os complexos mítico-rituais em que o ferreiro e o artesão divino ou semidivino são ao mesmo tempo arquitetos, dançarinos, músicos e médicos-feiticeiros. Cada uma dessas funções prestigiosas ressalta um aspecto diferente da grande mitologia da "arte e da técnica", isto é, da posse do segredo oculto de "fabricação", de "construção". As palavras de um canto têm apresentado uma considerável força criadora: criam-se objetos "cantando" as palavras requeridas. Väinämöinen "canta" uma pequena embarcação, o que significa que a constrói modulando um canto composto de palavras mágicas. Como lhe faltem as três últimas palavras, vai perguntá-las a um mágico ilustre, Antero Vipunen. "Fazer" alguma coisa é conhecer a fórmula mágica que permita "inventá"-la ou "fazê"-la "aparecer" de maneira espontânea. O artesão é por esse motivo um conhecedor de segredos, um mágico — dessa forma, todos os ofícios comportam uma iniciação e se transmitem por meio de uma tradição oculta. Aquele que *faz* coisas eficazes é aquele que *sabe*, que conhece os segredos de como fazê-las.

Assim se explica em grande parte a função do ferreiro mítico africano como Herói-Civilizador: Deus incumbiu-o de terminar a criação, de organizar o mundo, e também de educar os homens, ou seja, de revelar-lhes a cultura. Cumpre-nos sobretudo destacar o papel do ferreiro africano nas iniciações da puberdade e nas sociedades secretas: em ambos os casos, trata-se de uma revelação dos mistérios ou, em outras palavras, do conhecimento das realidades últimas. Pressente-se ainda nesse papel religioso do ferreiro uma réplica da missão de Herói-Civilizador do Ferreiro Celeste: colabora na "formação" espiritual dos jovens, sendo uma espécie de monitor, réplica terrestre do Primeiro Monitor que desceu do Céu *in illo tempore*.

Já se observou[6] que, na Grécia arcaica, certos grupos de personagens míticas – Telchines, Cabiras, Curetes, Dáctilos – constituem ao mesmo tempo confrarias secretas, relacionadas com os mistérios, e guildas de trabalhadores de metais. Conforme diversas tradições, os Telchines foram os que primeiro trabalharam o ferro e o bronze, os Dáctilos ideus descobriram a fusão do ferro e os Curetes a maneira de trabalhar o bronze: eram também famosos por sua dança, que executavam entrechocando as armas. Os Cabiras, tal como os Curetes, são denominados "mestres dos fornos", "poderosos pelo fogo", e o seu culto difundiu-se por todas as partes do Mediterrâneo oriental.[7] Os Dáctilos eram sacerdotes de Cíbele, divindade das montanhas, mas também das minas e das cavernas, que tinha sua morada no interior dos montes.[8] "Os Dáctilos", referem alguns autores, "dividem-se em dois grupos, com 20 seres de sexo masculino à direita e 32 seres de sexo feminino à esquerda. Ou ainda: os Dáctilos da esquerda eram encantadores cuja obra era destruída pelos Dáctilos da direita. Os 'semicoros' repartidos ao redor do lar [. . .] e divididos segundo o sexo, sugerem um rito de hierogamia [. . .] ou de combate sagrado [. . .], os quais podem curiosamente ser aproximados das hierogamias e das vítimas chinesas."[9] Segundo uma tradição transmitida por Clemente de Alexandria (*Protréptico*, II, 20), os Coribantes, que aqui são também chamados de Cabiras, eram três irmãos, um dos quais foi assassinado pelos outros dois, que lhe enterraram a cabeça ao pé do monte Olimpo. Essa lenda referente às origens dos mistérios está ligada, como vimos na p. 56, ao mito da origem dos metais.

Acontece que esses grupos de metalúrgicos míticos estão familiarizados com a magia (Dáctilos, Telchines etc.), a dança (Coribantes, Curetes), os mistérios (Cabiras etc.) e a iniciação dos jovens[10] (Curetes). Temos portanto aqui vestígios mitológicos de um antigo estado de coisas, em que as confrarias de ferreiros desempenhavam um papel nos mistérios e iniciações. H. Jeanmaire destacou oportunamente a função de "monitores" que estava afeta aos Curetes nas cerimônias iniciatórias relacionadas com as classes de idade: como educadores e mestres de iniciação, os Curetes lembram sob certos aspectos a missão dos Ferreiros-Heróis-Civilizadores africanos. Ora, é significativo que, numa fase posterior, e infinitamente mais complexa, de cultura, a função iniciatória do ferreiro e do ferrador ainda continue a existir com tanta nitidez. O ferrador participa ao mesmo tempo dos prestígios do ferreiro e dos simbolismos cristalizados em torno do cavalo. Não se trata do cavalo de tiro, utilizado para o carro de guerra, mas do cavalo de montaria, uma descoberta dos nômades da Ásia central. É neste último contexto cultural que o cavalo suscitou as mais numerosas criações mitológicas. O cavalo e o cavaleiro ocuparam um lugar de destaque nas ideologias e rituais das "sociedades de homens" (*Männerbünde*), e é nesse contexto que vamos encontrar o ferrador: o cavalo-fantasma vinha à sua oficina, às vezes acompanhado de Odhin ou do grupo da "Caça furiosa" (*Wilde Heer*), para ser ferrado.[11] Em certas regiões da Alemanha e da Escandinávia, o ferrador participava, até época recente, de encenações iniciatórias do tipo *Männerbünd*: no Steiermark, ele ferra o "corcel" (isto é, o cavalo-manequim), e "mata"-o para "ressuscitá"-lo em seguida (Höfler, p. 54); na Escandinávia e na Alemanha setentrional, a ferração é não só um rito iniciatório de ingresso na sociedade secreta de homens, mas também um rito de casamento (*ibid.*, pp. 54-55). Como demonstrou Otto Höfler (p. 54, especialmente), o ritual da ferração, da morte e ressurreição do "cavalo" (com ou sem cavaleiro), realizado por ocasião dos casamentos, assinala ao mesmo tempo a saída do noivo do grupo dos solteiros e o seu ingresso na classe dos homens casados.

O ferreiro e o ferrador desempenham um papel análogo nos rituais das "sociedades de homens" japonesas.[12] O Deus-Ferreiro chama-se *Ame no ma-hitotsu no kami*, "a divindade zarolha do Céu". A mito-

---

[6] L. Gernet e A. Boulanger, *Le Génie grec dans la religion* (Paris, 1932), pp. 78 s.; cf. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuse*, I (1976), pp. 144 s. (Edição brasileira: *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, tomo I, vol. 1, Rio, Zahar, 1978.)

[7] J. de Morgan, *La Préhistoire orientale* (Paris, 1927), III, pp. 173 s. Sobre todos os aspectos desse tema, ver os artigos respectivos da *Real-Enzyklopädie* de Pauly e Wissowa. Uma relação exaustiva das fontes textuais e epigráficas figura no volume de Bengt Hemberg, *Die Kabiren* (Uppsala, 1950).

[8] Cf. Radet, *La Lydie et le monde grec au temps des Mermnades* (Paris, 1892), p. 269 etc.; Hugo Gressmann, *Die orientalischen Religionen in hellenistisch-römischer Zeit* (Berlim, 1930), p. 59; Bengt Hemberg, "Die idaiischen Daktylen" (*Eranos*, 50, 1952, pp. 41-59). Sobre as relações entre os Dáctilos e a Deusa mediterrânea, ver U. Pestalozza, *Religione Mediterranea* (Milão, 1951), pp. 188 s., 202 s. Sobre as funções obstétricas dos Dáctilos, *ibid.*, p. 204.

[9] Gabriel Germain, *Genèse de l'Odyssée* (Paris, 1954), p. 164.

[10] Cf. H. Jeanmaire, *Couroi et Courètes* (Lille, 1939); R. Pettazzoni, *I Misteri* (Bolonha, 1924), pp. 71 s.; K. Kerényi, "Mysterien der Kabiren" (*Eranos-Jahrbuch*, XI, 1944, pp. 11-60).

[11] Otto Höfler, *Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a. M., 1934), pp. 53 s. Cf. também H. Ohlhaver, *Der germanische Schmied*, pp. 95 s.

[12] Alexander Slawik, "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen" (*Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte*, IV, Salisburgo-Leipzig, 1936, pp. 675-764), pp. 697 s.

logia japonesa apresenta certo número de divindades zarolhas e pernetas, inseparáveis das *Männerbünde*: são os deuses do raio e das montanhas, ou demônios antropófagos (Slawik, p. 698). Acrescente-se que Odhin também era representado como um velho zarolho, ou como um velho de vista fraca e até cego (Höfler, p. 181, nota 56). Por outro lado, o cavalo-fantasma que se dirigia à oficina do ferrador era zarolho. Existe nisso um motivo mítico-ritual bastante complexo cujo estudo não podemos realizar agora.[13] O que nos importa é que se trata de um argumento das *Männerbünde* onde as deformidades das personagens (caolho, perneta etc.) constituem prováveis reminiscências de mutilações iniciatórias ou descrevem o aspecto dos mestres da iniciação (estatura franzina, anões etc.). As divindades marcadas por uma deformidade estavam relacionadas com os "estrangeiros", os "homens das montanhas", os "anões subterrâneos", isto é, com as populações montanhesas e excêntricas, cercadas de mistério, geralmente de temíveis metalúrgicos. Nas mitologias nórdicas, os anões tinham fama de admiráveis ferreiros; algumas fadas gozavam do mesmo prestígio.[14] A tradição de um povo de baixa estatura, inteiramente dedicado aos trabalhos da metalurgia e que habitava as profundidades da Terra, é também atestada em outras partes. Para os *dogons*, os primeiros habitantes, míticos, da região eram os *negrillos*, dos quais não se tem mais memória: ferreiros infatigáveis, ainda se escuta o ressoar dos seus martelos.[15] As sociedades de homens" guerreiras, tanto da Europa quanto da Ásia central e do Extremo Oriente (Japão), compreendiam rituais iniciatórios onde o ferreiro e o ferrador tinham um lugar reservado. É sabido que, depois da cristianização da Europa nórdica, Odhin e a "Caça furiosa" foram assimilados ao Diabo e às hordas de condenados infernais. Isso representava um grande passo rumo à assimilação do ferreiro e do ferrador com o Diabo.[16] O "domínio do fogo", comum ao mágico, ao xamã e ao ferreiro, foi considerado no folclore cristão como obra diabólica: uma das mais freqüentes imagens populares apresenta o Diabo a cuspir chamas. Talvez tenhamos aqui a última transformação mitológica da imagem arquetípica do "Senhor do Fogo".

---

[13] Sobre as mutilações iniciatórias de mágicos e ferreiros, ver Marie Delcourt, *Hephaistos ou la légende du magicien* (Paris, 1957).
[14] Cf. as referências reunidas por Stith Thompson, *Subject-Index of Folk-Literature* (Helsinque, 1932), vol. III, p. 87 (anões-ferreiros), III, 39 (fadas metalúrgicas).
[15] H. Tegnaeus, *Le Héros Civilisateur*, p. 16.
[16] Cf. Bachtold-Staubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, s. v.* Schmied, Teufel; Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* (Berna, 1952), pp. 118 s.

Odhin-Wotan era o senhor do *wut*, o *furor religiosus* (*Wotan, id est furor*, escreveu Adam von Bremen). Acontece que o *wut*, como alguns outros termos do vocabulário religioso indo-europeu (*furor, ferg, ménos*), exprime a "cólera" e o "calor extremo" provocado por uma ingestão excessiva de força sagrada. O guerreiro se "inflama" durante o seu combate de iniciação, e produz um "calor" que evoca o "calor mágico" provocado pelos xamãs e pelos iogues (ver pp. 63 s.). Sob esse aspecto, o guerreiro se assemelha aos outros "senhores do fogo" – mágicos, xamãs, iogues, ferreiros. As relações, que já tivemos oportunidade de precisar, entre os Deuses combatentes (Baal, Indra etc.) e os Ferreiros divinos (Kôshar, Tvashtri etc.) são suscetíveis de novo esclarecimento: o Ferreiro divino trabalha com o fogo, enquanto o Deus guerreiro, por meio do seu *furor*, produz magicamente o fogo no seu próprio corpo. É a intimidade, a "simpatia" com o Fogo que tornam convergentes experiências mágico-religiosas tão distintas e solidarizam vocações tão díspares quanto as do xamã, do ferreiro, do guerreiro e do místico.

Cumpre-nos assinalar ainda um tema folclórico europeu, que comporta o motivo do rejuvenescimento pelo fogo do forno.[17] Jesus Cristo (ou São Pedro, São Nicolau, Santo Elói) desempenha o papel de um ferreiro que é também ferrador, o qual cura os doentes e rejuvenesce os velhos, introduzindo-os num forno quente ou forjando-os sobre uma bigorna. Um soldado, um sacerdote (ou São Pedro etc.) ou um ferreiro tentam repetir o milagre com uma velha (a sogra etc.), mas fracassam de maneira lamentável. Entretanto, Jesus Cristo salva o imprudente ferreiro, ressuscitando a vítima a partir dos seus ossos ou das suas cinzas. Em determinado número de narrativas, Jesus Cristo chega a uma forja que ostenta o seguinte letreiro: "Aqui mora o mestre dos mestres." Entra um homem trazendo um cavalo para ferrar, e Jesus obtém do ferreiro permissão para fazer o trabalho. Retira, uma por uma, as patas do animal e coloca-as sobre a bigorna; em seguida, aquece a ferradura, dispõe-na em volta do casco e prega-a. Depois, lança ao fogo que arde no forno uma mulher velha (a esposa do ferreiro, sua sogra etc.), e, forjando-a sobre a bigorna, transforma-a numa jovem de grande beleza. O ferreiro tenta executar a mesma operação, com os resultados que se conhecem (Edsman, *Ignis Divinus*, pp. 40, 82 s.).

Esses contos populares ainda conservam a lembrança de um argumento mítico-ritual onde o fogo exercia o papel de prova iniciatória e, ao mesmo tempo, de agente de purificação e transmutação (o batis-

---

[17] O tema foi exaustivamente estudado por C. Manstrander, em 1912, e por Carl-Martin Edsman, em 1949 (*Ignis Divinus*, pp. 30 s.).

mo de fogo no cristianismo primitivo e no gnosticismo constitui um dos exemplos mais elaborados desse gênero de argumento.[18] Jesus é apresentado nessas criações folclóricas como o "Senhor do Fogo" por excelência e o ferrador dotado de uma aura "mágica", o que vem provar, indiretamente, a persistência de crenças de inegável antigüidade. O "senhor do fogo" – assim como o próprio fogo – é suscetível de diferentes valorizações, podendo ser divino ou demoníaco. Existe um fogo celeste que corre diante do trono de Deus, enquanto, na Geena, arde o fogo infernal. No folclore religioso e profano da Idade Média, tanto Jesus como o Diabo se revelam "senhores do fogo". Para o propósito do nosso estudo, importa lembrar que as imagens míticas do ferreiro e do ferrador conservaram durante muito tempo a sua influência sobre a imaginação popular e que essas narrativas continuavam carregadas de significações iniciatórias. (Não há dúvida de que sempre se pode discutir se essas significações eram ainda *evidentes* ou *conscientemente acessíveis* aos ouvintes dos contos, mas limitar desse modo o problema é o mesmo que pecar por excesso de racionalismo. Um conto não se dirige à consciência despertada, secularizada: exerce o seu império sobre as zonas profundas da psique, alimentando e estimulando a imaginação. Os simbolismos iniciatórios do fogo e da forja, da morte e ressurreição pelo fogo, do ato de forjar sobre a bigorna etc., acham-se claramente atestados nos mitos e rituais xamânicos (cf. *supra*, pp. 65 s.). Imagens similares, despertadas pelos contos, atuam diretamente sobre a psique dos ouvintes, mesmo quando, *conscientemente*, estes já não se dão conta do sentido primeiro deste ou daquele símbolo.)

[18] Ver C.-M. Edsman, *Le Baptême de feu* (Uppsala, 1940), especialmente pp. 93 s., 134 s., 185 s.

11
A ALQUIMIA CHINESA

De certa forma, poder-se-ia dizer que, na China, não houve solução de continuidade entre a mística metalúrgica e a alquimia. Marcel Granet já havia feito a observação de que o taoísmo "tem suas origens nas confrarias de ferreiros, detentoras da mais prestigiosa das artes mágicas e do segredo das primeiras forças".[1] Ora, é nos meios taoístas e neotaoístas que se difundem as técnicas alquímicas. Como se sabe, aquilo a que se dá o nome de "taoísmo" acolheu e revalorizou um grande número de tradições espirituais de idade imemorial. Recorrendo apenas a um exemplo, certos métodos arcaicos que visavam a reintegrar a espontaneidade e a beatitude da "Vida animal" foram adotados e cuidadosamente conservados pelos mestres taoístas; e, como tais práticas derivam em linha reta de um protoxamanismo dos povos caçadores, isso vem demonstrar a sua enorme antigüidade (ver o nosso *Le Chamanisme*, pp. 402 s.).

É claro que não devemos confundir continuidade com identidade. A "situação" do alquimista chinês não podia ser a do ferreiro nem a dos místicos arcaicos. "Entre os taoístas, cujo forno alquímico é herdeiro da antiga forja, a Imortalidade já não resulta (pelo menos depois da segunda dinastia Han) da fundição de um utensílio mágico (que exigiria um sacrifício à forja), mas está assegurada àquele que soube produzir o 'divino cinábrio'. Desde esse momento, passou a haver uma nova forma de se divinizar: bastava alguém absorver o ouro potável ou o cinábrio para se tornar semelhante aos deuses."[2] O alquimista, sobretudo na época do neotaoísmo, empenhava-se em encontrar uma "sa-

[1] Marcel Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne* (Paris, 1928), p. 611.
[2] Max Kaltenmark, *Le Lie-Sien Tchouan* (Pequim, 1953), p. 18.

bedoria antiga", superada, adulterada ou mutilada pela própria transformação da sociedade chinesa. O alquimista era, ao mesmo tempo, um artesão e um letrado. Os seus predecessores – caçadores, oleiros, ferreiros, dançarinos, agricultores, místicos – viviam no centro de tradições que eram transmitidas oralmente, mediante iniciações e "segredos de ofício". A princípio, o taoísmo voltou-se com simpatia, ou até com fervor, para os representantes dessas tradições; esse fato ficou conhecido como o entusiasmo dos taoístas pelas "superstições populares": técnicas dietéticas, gímnicas, coreográficas, respiratórias, práticas extáticas, mágicas, xamânicas, espíritas etc. Tudo leva a pensar que, ao nível "popular" onde eram procuradas, algumas práticas tradicionais já haviam sofrido numerosas alterações: basta lembrarmos as variedades aberrantes de certas técnicas xamânicas do êxtase (cf. *Le Chamanisme*, pp. 398 s.). Os taoístas pressentiam, porém, sob a crosta de tais "superstições", fragmentos autênticos da "sabedoria antiga" e dedicavam-se a recolhê-las, terminando por incorporá-las à sua crença.

É nessa zona difícil de circunscrever, onde subsistiam tradições de inegável antigüidade – pois derivavam de situações espirituais superadas: êxtases e sabedorias ligadas à magia da caça, à invenção da cerâmica, à agricultura ou à metalurgia etc. –, nessa zona onde ainda se mantinham as intuições e comportamentos arcaicos, refratários às vicissitudes da história cultural, é nessa zona que os taoístas gostavam de recolher receitas, segredos, instruções. Desse modo, pode-se dizer que os alquimistas taoístas, não obstante inevitáveis inovações, retomavam e prolongavam uma tradição proto-histórica. Suas idéias sobre a longevidade e a imortalidade pertencem ao mundo das mitologias e dos folclores de âmbito quase universal. As noções de "erva da imortalidade", de substâncias animais ou vegetais carregadas de "vitalidade", e que trazem em si o elixir da juventude, bem como os mitos sobre as regiões inacessíveis habitadas por Imortais, fazem parte de uma ideologia arcaica que ultrapassa os confins da China. Não nos convém examiná-los neste ponto. (Ver alguns exemplos na Nota K.) Contentar-nos-emos em assinalar em que sentido certas intuições encontradas em estado elementar nas mitologias e ritos dos fundidores e ferreiros foram retomadas e interpretadas pelos alquimistas. Será sobretudo instrutivo destacar o desenvolvimento ulterior de algumas idéias fundamentais relativas ao crescimento dos minerais, à transformação natural dos metais em ouro, ao valor místico do ouro. Quanto ao complexo ritual "ferreiros-confrarias iniciatórias-segredos de ofício", alguma coisa da sua estrutura se transmitiu ao alquimista chinês, e aliás não somente a ele: a iniciação feita por um mestre e a comunicação iniciatória de segredos continuaram por muito tempo a constituir uma norma de ensino alquímico.

Os especialistas não chegaram a um acordo sobre as origens da alquimia chinesa. Ainda se discutem as datas dos primeiros textos que mencionam operações alquímicas. Segundo H. Dubs, o primeiro documento dataria de 144 a.C.: nesse ano, um edito imperial ameaçava de execução pública todos aqueles que fossem surpreendidos em flagrante delito de falsificar ouro.[3] Mas, como bem demonstrou Joseph Needham,[4] a falsificação do ouro não constitui propriamente um "método" alquímico. Tanto na China como em outros lugares, a alquimia é definida por meio de uma dupla crença: 1) na transmutação dos metais em ouro e 2) no valor "soteriológico" das operações realizadas com o objetivo de chegar a esse resultado. As referências precisas a essas duas crenças são atestadas na China desde o século IV a.C. Existe um consenso em considerar Tsu Yen, um contemporâneo de Mêncio, como o "fundador" da alquimia (cf. Dubs, p. 77; J. Needham, p. 12). No século II a.C., a relação entre o preparo do ouro alquímico e a obtenção da longevidade-imortalidade acha-se claramente reconhecida por Liu An e por outros autores (Needham, p. 13).

A alquimia chinesa constituiu-se como disciplina autônoma quando passou a utilizar: 1) os princípios cosmológicos tradicionais; 2) os mitos relacionados com o elixir da imortalidade e com os Santos Imortais; 3) as técnicas que procuravam alcançar ao mesmo tempo o prolongamento da vida, a beatitude e a espontaneidade espiritual. Esses três elementos – princípios, mitos e técnicas – pertenciam ao legado cultural da proto-história e seria um erro acreditar que a data dos primeiros documentos que os atestam nos informe também a sua idade. É evidente a solidariedade entre a "preparação do ouro", a obtenção da "droga da imortalidade" e a "evocação" dos Imortais: Luan Tai apresenta-se diante do imperador Wu e assevera-lhe que pode realizar esses três milagres, mas só consegue "materializar" os Imortais.[5] O mágico Li Chao-kiun recomenda ao imperador Wu Ti da dinastia Han: "Sacrificai ao forno (*tsao*) e podereis provocar o aparecimento de seres (sobrenaturais); quando tiverdes feito aparecer os seres (sobrenaturais), o pó de cinábrio poderá ser transformado em ouro amarelo; quando o ouro amarelo tiver sido produzido, podereis fazer com ele utensílios para beber e comer e então tereis uma longevidade prolon-

---

[3] O texto é reproduzido por H. Dubs, *Beginnings of Alchemy*, p. 63. Para uma bibliografia essencial da alquimia chinesa, ver a Nota J.

[4] *Science and Civilization in China*, vol. V, 2, pp. 47 s. As opiniões de Joseph Needham sobre a alquimia chinesa são apresentadas na nota J.

[5] Edouard Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-ma-Ts'ien* (Paris, 1897 *sq.*), III, p. 479.

gada. Quando a vossa longevidade for prolongada, podereis ver os bem-aventurados (*hsien*) da ilha P'ong-lai, situada no meio dos mares. Quando os tiverdes visto e houverdes feito os sacrifícios *fong* e *chan*, já não morrereis" (Sse-ma-Ts'ien, vol. III, p. 465). Outra personagem célebre, Liu Hsiang (79-8 a.C.) pretendia "fabricar ouro", mas não obteve sucesso (textos em Dubs, p. 74). Alguns séculos mais tarde, Pao P'u-tzu (pseudônimo de Ko Hung, 254-334), o mais famoso alquimista chinês, tenta explicar o fracasso de Liu Hsiang, dizendo-nos que ele não possuía a "verdadeira medicina" (a "Pedra Filosofal") e não estava espiritualmente preparado (porque o alquimista devia jejuar durante cem dias, purificar-se com perfumes etc.). Além disso, afirma Pao P'u-tzu, não se pode efetuar a transmutação num palácio: é necessário viver na solidão, separado dos profanos. Os livros não são suficientes; o que neles se encontra só serve para os principiantes, tudo o mais permanecendo secreto e só se transmitindo por via oral etc.[6]

A busca do elixir estava, portanto, ligada à procura das ilhas remotas e misteriosas onde viviam os "Imortais": encontrar os Imortais era o mesmo que ultrapassar a condição humana e participar de uma existência atemporal e beatífica. A procura dos Imortais das ilhas remotas ocupou os primeiros imperadores da dinastia Tsin (219 a.C.; Sse-ma-Ts'ien, *Memórias*, II, 143, 152; III, 499; Dubs, p. 66).

A pesquisa do ouro implicava também uma investigação de essência espiritual. O ouro tinha um caráter imperial: encontrava-se no "Centro" da Terra e tinha relações místicas com o *chüe* (rosalgar ou sulfureto), o mercúrio amarelo e a Vida futura (as "fontes amarelas"). É assim que ele é apresentado num texto de 122 a.C., *Huai-nan-tzu*, onde encontramos igualmente atestada a crença numa *metamorfose precipitada dos metais* (fragmento traduzido para o inglês por Dubs, pp. 71-73). É possível que esse texto provenha da escola de Tsu Yen, ou até do próprio Mestre (*ibid.*, p. 74). Como vimos anteriormente (pp. 41-42), a crença na metamorfose natural dos metais era comum na China. O alquimista nada mais faz do que acelerar o crescimento dos metais: à semelhança do seu colega ocidental, o alquimista chinês auxilia a obra da Natureza precipitando o ritmo do Tempo. Mas não nos devemos esquecer de que a transmutação dos metais em ouro também apresenta um aspecto "espiritual"; uma vez que o ouro é o metal "perfeito", "livre" de impurezas – a operação alquímica procura implicitamente alcançar a "perfeição" da Natureza, isto é, em última

[6] Ver o resumo feito por Dubs, pp. 79-80, e as indicações bibliográficas suplementares em nosso livro *Le Yoga*, p. 287, nota 1. Sobre as traduções de Pao P'u-tzu, ver a Nota J.

instância, a sua absolvição e liberdade. A gestação dos metais no seio da Terra obedece aos mesmos ritmos temporais que "ligam" o homem à sua condição carnal e decaída: apressar o crescimento dos metais por meio da obra alquímica equivale a absolvê-los da lei do Tempo.

O ouro e o jade, por participarem do princípio cosmológico *yang*, preservam os corpos da corrupção. "Se introduzirmos ouro e jade nos nove orifícios do cadáver, ele será preservado contra a putrefação", escreve o alquimista Ko Hung. E T'ao Hung-Ching (século V) nos dá os seguintes esclarecimentos: "Se, ao se abrir um antigo túmulo, o cadáver parece estar vivo dentro dele, sabei que existe dentro e fora do corpo uma grande quantidade de ouro e jade. Segundo as regras da dinastia Han, os príncipes e os senhores eram enterrados com suas vestes ornadas de pérolas e estojos de jade destinados a preservar o corpo da decomposição."[7] Pela mesma razão, os recipientes de ouro alquímico possuem uma virtude específica: prolongam ilimitadamente a vida. Ho Kung escreveu: "Se com esse ouro alquímico fazeis pratos e baixela, e se comeis e bebeis nessa baixela, vida longa terás."[8] O mesmo autor é mais explícito em outra ocasião: "O homem verdadeiro faz ouro porque deseja, ao se servir dele como remédio (isto é, ao assimilá-lo como alimento), tornar-se imortal."[9] Mas, para ser eficaz, o ouro tinha de ser "preparado", "fabricado". O ouro produzido pelos processos da sublimação e da transmutação alquímicas possuía uma vitalidade superior, mediante a qual se podia obter a imortalidade.

> Se até a erva *chü-sheng* pode prolongar a vida,
> Por que não tentas pôr o Elixir em tua boca?
> O ouro, por sua natureza, não causa dano;
> Por isso, ele é o mais precioso de todos os objetos.
> Quando o artista (o alquimista) o inclui em sua dieta,
> Torna-se eterna a duração da sua vida. . .
> Quando o pó dourado penetra nas cinco entranhas,
> A névoa é dissipada como as nuvens de chuva pelo vento. . .
> As cãs transformam-se em cabelos pretos;
> Os dentes caídos são recolocados em seus lugares.
> O velho amolecido volta a ser um jovem cheio de desejos;

[7] B. Laufer, *Jade, a Study in Chinese Archaeology and Religion* (Chicago, 1912), p. 299. Cf. Ware, *Nei Pien*, p. 62. Tch'e-song tseu alimentava-se de jade líquido: podia entrar no fogo sem se queimar e obteve a imortalidade; cf. M. Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchuan*, pp. 35 s.; *ibid.*, p. 37, nota 2, onde se podem ler outras referências à absorção do jade. Cf. também *Le Yoga*, de nossa autoria, p. 284, nota 1.
[8] Tradução francesa de A. Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 4.
[9] Tradução inglesa de Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, p. 71. A respeito do ouro potável, cf. Needham, *op. cit.*, vol. V, 2, pp. 14, 68 s., 107 etc.

A anciã em ruínas torna-se de novo jovem.
Aquele cuja forma mudou e que escapou aos perigos da vida
Tem por título o nome de Homem Real.[10]

Segundo uma tradição conservada em *Lie Hsien Ch'üan chuan* ("As Biografias Completas dos Imortais"), Wei Po-yang, autor desse elogio do Elixir, conseguira preparar as "pílulas da imortalidade": tendo engolido, com um dos seus discípulos e com o seu cão, uma dessas pílulas, deixaram a Terra em carne e osso e foram juntar-se aos outros Imortais (cf. Lionel Giles, *Chinese Immortals*, pp. 67 s.).

A "imortalidade corporal", o fim supremo dos mestres taoístas, era habitualmente obtida quando se absorviam os elixires preparados em laboratório (cf. Needham, V, 2, pp. 93 s.). Um especialista da "alquimia externa" (*wai-tan*), o grande iatroquímico do século VII, Sun Ssu-mo, não punha em dúvida a eficácia dos elixires, nem a possibilidade de fabricá-los com o auxílio de receitas tradicionais. No *Prefácio* da sua obra *Tan ching yao chueh* ("Fórmulas esssenciais dos alquimistas clássicos"), escreveu Sun: "Li, um por um, os livros das épocas antigas; todos concordam em que o aparecimento de asas no corpo do adepto e a sua ascensão nos ares são efeito do Elixir. Ao ler essas coisas, sempre sentia um ardente desejo em meu coração. Só lamentava que a Vida divina fosse tão remota, e tão inacessível a trilha através das nuvens. Contemplava inutilmente o céu, não sabendo como atingi-lo. Comecei então a pôr em prática as técnicas de preparação dos elixires, pela transmutação cíclica e pela consolidação das substâncias no fogo, assim como pelas fórmulas suscetíveis de preparar o jade potável e o ouro líquido. Mas essas técnicas são obscuras e difíceis, abstrusas e imprevisíveis. Como alguém desprovido de uma virtude oculta poderia compreendê-las?" (Tradução inglesa de Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 146-148.) Entretanto, mais adiante no *Prefácio*, Sun tranqüiliza o leitor: "Tentei pessoalmente numerosas fórmulas alquímicas compiladas neste livro, e sempre com os melhores resultados. Dei além disso todas as indicações necessárias. Se forem seguidas corretamente o seu sucesso estará assegurado" (p. 150).

Até estes últimos anos, os cientistas europeus consideravam a "alquimia externa" ou iatroquímica (*wai-tan*) como sendo "exotérica", e a "alquimia interna" ou da ioga (*nei-tan*) como "esotérica". Se

[10] *Ts'an T'ung Ch'i*, cap. XXVII, tradução inglesa de Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 11. Esse tratado, o primeiro inteiramente dedicado à alquimia, foi escrito em 142 A.D. por Wei Po-yang. Foi traduzido para o inglês por Lu-Ch'iang Wu, com uma introdução de Tenney L. Davis; ver a Nota J e o nosso *Yoga*, p. 285, nota 1.

essa dicotomia é verdadeira na opinião de certos autores tardios (cf. p. 94), na origem o *wai-tan* "era tão esotérico quanto a sua réplica ioga" (Sivin, p. 15, nota 18). Efetivamente, como acabamos de ver, Sun Ssu-mo, ilustre representante da "alquimia externa", situa-se por inteiro na tradição esotérica taoísta.

O alquimista transforma em coisa sua a homologação tradicional entre o microcosmo e o macrocosmo, tão familiar ao pensamento chinês. O quinteto universal, *wu-hsing* (água, fogo, madeira, ouro, terra) é assimilado aos órgãos do corpo humano: o coração à essência do fogo, o fígado à essência da madeira, os pulmões à essência do metal, os rins à essência da água, o estômago à essência da terra (textos em Johnson, p. 102). O microcosmo que é o corpo humano acha-se por sua vez interpretado em termos alquímicos. "O fogo do coração é vermelho como o cinábrio e a água dos rins é negra como o chumbo", escreve um biógrafo do famoso alquimista Lii Teu (século VIII A.D.).[11] Homologado ao macrocosmo, o homem possui, no seu próprio corpo, todos os elementos que constituem o Cosmo e todas as forças vitais que asseguram a sua renovação periódica. Trata-se apenas de reforçar certas essências. Daí a importância do cinábrio, que se deve menos à sua cor vermelha (cor do sangue, princípio vital) do que ao fato de que, exposto ao fogo, produz o mercúrio. Ele encerra portanto o mistério da regeneração pela morte (pois a combustão simboliza a morte). Disso resulta que ele pode assegurar a regeneração perpétua do corpo humano, e, conseqüentemente, a imortalidade. Pao P'u-tzu escreve que, se misturarmos três libras de cinábrio com uma libra de mel e pusermos tudo para secar ao sol a fim de, em seguida, fazermos da mistura pílulas do tamanho de um grão de cânhamo, dez dessas pílulas tomadas durante um ano restituirão a cor negra aos cabelos brancos e farão com que os dentes caídos tornem a crescer. Se continuarmos a ingeri-las por período superior a um ano, alcançaremos a imortalidade (texto em Johnson, p. 63; cf. Ware, *The Nei P'ien*, pp. 74 s.).

A coletânea de biografias lendárias dos Imortais taoístas, *Liesien Tchuan* – atribuída a Lieu Hiang (77-6 a.C.), mas certamente reescrita no primeiro século de nossa era – é um dos mais antigos textos que mencionam o cinábrio como droga de longevidade. "No tempo dos primeiros Han, os alquimistas serviam-se do cinábrio para obter ouro (o qual já não se consumia, mas era ainda transformado em baixela mágica: etapa intermediária). Contudo, desde os primeiros séculos da nossa era, acreditava-se que a absorção do cinábrio podia avermelhar

[11] Citado por W.A. Martin, *The Lore of Cathay* (Nova York e Chicago, 1901), p. 60.

todo o corpo." (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchuan*, pp. 18-19.) Segundo o *Lie-sien Tchuan*, um governador "absorveu cinábrio durante três anos e veio a obter a neve sutil do divino cinábrio. Depois de tê-lo consumido durante cinco anos, foi capaz de deslocar-se voando" (Kaltenmark, pp. 146-147). Tch'e-fu "sabia produzir mercúrio e purificar o cinábrio, que ele absorvia com salitre: depois de trinta anos (desse regime), tornara-se semelhante a um adolescente, e os seus pêlos e cabelos estavam completamente rubros" (*ibid.*, p. 271).

Mas o cinábrio também pode ser criado no interior do corpo humano, através sobretudo da destilação do esperma. "O taoísta, imitando os animais e os vegetais, põe-se de cabeça para baixo, fazendo com que a essência do seu esperma torne a subir para o cérebro."[12] Os *tan-t'ien*, os célebres "campos de cinábrio", encontram-se nas partes mais secretas do cérebro e do ventre: é neles que se prepara alquimicamente o embrião da imortalidade. Esses "campos de cinábrio" são também chamados de *K'uen-luen*. O *K'uen-luen* é ao mesmo tempo uma Montanha do mar do Ocidente, morada dos Imortais, e uma região secreta do cérebro, que compreende um "aposento semelhante a uma gruta" (*tong-fang*, termo que designa ainda o quarto nupcial) e o "nirvana" (*ni-wan*). "A fim de que nele se possa penetrar pela meditação mística, entra-se num estado 'caótico' (*chuen*) semelhante ao estado primordial, paradisíaco, 'inconsciente' do mundo incriado." (R. Stein, *op. cit.*, p. 54.)

Há sobretudo dois elementos que merecem a nossa atenção: 1) a homologação da Montanha mítica *K'uen-Luen* às regiões secretas do cérebro e do ventre; 2) o papel atribuído ao estado "caótico", que, uma vez realizado pela meditação, permite o ingresso nas regiões secretas dos "campos de cinábrio", tornando assim possível a preparação alquímica do embrião da imortalidade. A identificação da Montanha mítica *K'uen-luen* com uma parte do corpo humano confirma o que já sublinhamos diversas vezes: o alquimista taoísta assume e prolonga uma tradição imemorial, que comporta receitas de longevidade e técnicas de fisiologia mística. Efetivamente, a Montanha do mar do Ocidente, morada dos Imortais, é uma imagem tradicional e muito antiga do "Mundo em ponto pequeno", de um Universo em miniatura. A Montanha *K'uen-luen* possui dois andares, formados por um cone reto sobre o qual se ergue um cone invertido,[13] tal como o forno do alquimista. Mas também a cabaça se compõe de duas esferas superpostas; ora, a

[12] Rolf Stein, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient*, p. 86.

[13] Sobre a proto-história desse simbolismo, cf. Carl Hentze, *Tod, Auferstehung, Weltordnung* (Zurique, 1955), pp. 33 s., 160 s. e *passim*.

cabaça representa o Cosmo em miniatura e desempenha um papel considerável na ideologia e no folclore taoístas. Nesse microcosmo em forma de cuia reside a fonte da Vida e da Juventude. O tema do Universo em forma de cabaça é incontestavelmente antigo.[14] É portanto significativo que um texto alquímico proclame: "Aquele que cultiva o cinábrio (isto é, a pílula da imortalidade) toma por modelo o Céu e representa a Terra. Procura-os voltando-se para si mesmo e descobre então que existe no seu próprio corpo, de maneira espontânea, um Céu em forma de Cuia."[15] Na verdade, quando o alquimista alcança o estado "caótico" de inconsciência, ingressa "na morada mais secreta do ser, num espaço de uma polegada de forma quadrada e redonda" (R. Stein, p. 59). Por outro lado, esse espaço interior possui a forma de uma cuia.

Quanto ao estado "caótico" obtido pela meditação e indispensável à operação alquímica, muitos são os motivos por que interessa à nossa investigação. O primeiro deles é a semelhança entre esse estado "inconsciente" (comparável ao do embrião ou do ovo) e a *materia prima*, a *massa confusa* da alquimia ocidental, em que vamos insistir mais adiante (pp. 118 s.). A *materia prima* não deve ser compreendida unicamente como uma situação primordial da substância, mas também como uma experiência interior do alquimista. A redução da matéria à sua condição primeira de absoluta indiferenciação corresponde, no plano da experiência interior, à regressão ao estágio pré-natal, embrionário. O tema do rejuvenescimento e da longevidade pelo *regressus ad uterum* constitui um *Leitmotiv* do taoísmo. O método mais empregado é a "respiração embrionária" (*t'ai-si*). Mas o alquimista alcança também essa volta ao estágio embrionário através da fusão dos ingredientes no seu forno. Um texto do moderno taoísmo sincretista exprime-se nestes termos: "Eis por que o (Buda) Ju-lai (= Tathâgata), em sua grande misericórdia, revelou o método do trabalho (alquímico) do Fogo e ensinou os homens a *penetrar de novo no útero* para refazerem a sua na-

[14] Cf. R. Stein, *Jardins en miniature*, pp. 45 s. O tema da morada paradisíaca, bem-aventurada e magicamente eficaz, acha-se associado, desde a mais remota antigüidade, ao tema da cabaça ou do vaso de gargalo estreito; *ibid.*, p. 55. Os mágicos, os alquimistas, recolhem-se todas as noites a uma cabaça; *ibid.*, pp. 57 s. O modelo exemplar da cabaça é a gruta, morada dos Imortais e retiro secreto. Era na escuridão da gruta que se processava a iniciação do adepto nos mistérios. "Os temas da iniciação acham-se tão estreitamente ligados à gruta que *tong* ('gruta') acabou por significar 'misterioso, profundo, transcendente'" (R. Stein, p. 44). "As grutas (mundo paradisíaco independente) são de acesso difícil. São recipientes fechados, de gargalo estreito, em forma de odre" (p. 45). Sobre a "gruta céu", ver Michel Soymié, "Le Lo-Feou Chan", pp. 88-96.

[15] Um comentário citado pelo *P'ei-wen yun-fu*, e traduzido para o francês por R. Stein, p. 59.

tureza (verdadeira) e (a plenitude do) seu quinhão de vida" (citado por R. Stein, p. 97).

Acrescentemos que essa "volta ao útero", exaltada tanto pelos autores taoístas quanto pelos alquimistas ocidentais (pp. 119 s.) nada mais é do que o desenvolvimento de uma concepção mais antiga e difundida, já atestada em níveis arcaicos de cultura: a cura obtida através de um retorno simbólico às origens do Mundo, ou seja, pela reatualização da cosmogonia.[16] Muitas terapias arcaicas comportam uma reiteração ritual da Criação do Mundo, que permite ao doente nascer de novo e assim recomeçar a existência com uma reserva intacta de forças vitais. Os taoístas e os alquimistas chineses retomaram e aperfeiçoaram esse método tradicional: em vez de reservá-lo para a cura de diversas doenças particulares, aplicaram-no antes de tudo para curar o homem do desgaste provocado pelo Tempo, vale dizer, da velhice e da morte.

A partir de determinada época, a alquimia externa (*wai-tan*) passa a ser considerada "exotérica" e opõe-se à alquimia interna de tipo ioga (*nei-tan*), que, só ela, é declarada "esotérica". A *nei-tan* torna-se esotérica porque o elixir é preparado no próprio corpo do alquimista, por métodos de fisiologia mística, e sem o auxílio de substâncias vegetais ou minerais. Pêng Hsiao, que viveu no fim do século IX e na primeira metade do século X, faz no seu comentário sobre o tratado *Ts'an T'ung Ch'i* uma distinção clara entre a alquimia exotérica, que se ocupa de substâncias concretas, e a alquimia esotérica, que só utiliza as "almas" dessas substâncias (Waley, *op. cit.*, p. 15). A distinção tinha sido feita muito tempo antes por Hui-ssu (515-577 A.D.). A alquimia "esotérica" está claramente exposta no *Tratado sobre o Dragão e o Tigre*, de Su Tung-P'o, escrito em 1110 A.D. Os metais "puros", transcendentais, são identificados com as diversas partes do corpo, e os processos alquímicos, em vez de serem realizados em laboratório, desenrolam-se no corpo e na consciência do experimentador. Su Tung-P'o diz: "O dragão é o mercúrio. É sêmen e sangue. Vem do rim e se conserva no fígado [. . .]. O tigre é o chumbo. É sopro e força corporal. Sai do espírito e é conservado pelos pulmões [. . .]. Quando o espírito morre, o sopro e a força agem ao mesmo tempo que ele. Quando os rins se enchem, o sêmen e o sangue fluem simultaneamente com eles."[17]

[16] Cf. M. Eliade, "Kosmogonische Mythen und magische Heilung" (*Paideuma*, 6, 1956, pp. 194-204). *Aspects du mythe*, pp. 37 s. Sobre o *regressus ad uterum* no ritual védico e a medicina indiana, ver adiante, p. 99.

[17] Citado por Waley, *Notes on Chinese Alchemy*, p. 15; cf. também Lu-Ch'iang Wu e T.L. Davis, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*, p. 255 (cap. LIX de *Ts'an T'ung Ch'i*).

A conversão da alquimia em técnica ascética e contemplativa alcança a sua plenitude no século XIII, quando se desenvolvem as escolas zen. O principal representante da alquimia taoísta-zen é Ko Ch'ang-Kêng, também conhecido como Po Yü-chuan. Eis como ele define os três métodos da alquimia esotérica (Waley, *Notes*, pp. 16 s.): no primeiro, o corpo executa o papel do elemento chumbo, e o coração o do elemento mercúrio; a "meditação" (*dhyâna*) fornece o líquido necessário (à operação alquímica), e as centelhas da inteligência, o fogo necessário. Ko Ch'ang-Kêng acrescenta: "Por esse método, uma gestação que exige habitualmente dez meses pode consumar-se num piscar de olhos." São palavras reveladoras; como observa Waley, o alquimista chinês pensa que o processo pelo qual se gera uma criança é capaz de produzir a Pedra Filosofal. A analogia entre o parto e a fabricação da Pedra está explícita nos escritos dos alquimistas ocidentais (diz-se, por exemplo, que o fogo deve arder continuamente sob o recipiente durante quarenta semanas, espaço de tempo necessário à gestação do embrião humano).

O método preconizado por Ko Ch'ang-Kêng assinala o encontro de diversas concepções tradicionais, algumas das quais de grande antigüidade: há, antes de tudo, a homologação de minerais e de metais aos organismos que "crescem" na Terra como um embrião no seio materno; há, em seguida, a idéia de que o Elixir (= a Pedra Filosofal) participa ao mesmo tempo da natureza de um metal e da natureza de um embrião; finalmente, a idéia de que os respectivos processos de crescimento (do metal e do embrião) podem ser acelerados de maneira prodigiosa, efetivando dessa forma a maturidade e perfeição não só no nível mineral da existência (isto é, produzindo o Ouro), mas também, e sobretudo, no nível humano, produzindo o Elixir da imortalidade, porque, como vimos, graças à homologia microcosmo-macrocosmo, os dois níveis — mineral e humano — se correspondem. Uma vez que os processos alquímicos se desenvolvem no próprio corpo do adepto, a "perfectibilidade" e a transmutação dos metais correspondem, na realidade, à perfeição e à transmutação do homem. Essa aplicação prática da alquimia esotérica estava aliás subentendida no sistema tradicional chinês de homologação Homem-Universo: ao se trabalhar sobre determinado nível, obtinham-se resultados em todos os níveis correspondentes.

Os outros dois métodos da alquimia esotérica recomendados por Ko Ch'ang-Kêng representam variantes de um processo análogo. Se, no primeiro método, o corpo era assimilado ao chumbo e o coração ao mercúrio, e os principais elementos alquímicos eram despertados e ativados aos níveis *físico* e *anatômico* do ser humano, no segundo eles o são aos níveis *fisiológico* e *psíquico*: na verdade, o sopro é que agora ocupa o lugar do elemento chumbo e a alma o do elemento mercúrio.

O que equivale a dizer que a obra alquímica se opera trabalhando sobre a respiração e os estados psíquicos, praticando, portanto, uma espécie de ioga (retenção da respiração, controle e imobilização do fluxo psicomental). Finalmente, no terceiro método, o esperma corresponde ao elemento chumbo e o sangue ao elemento mercúrio, enquanto os rins ocupam o lugar do elemento água e o espírito o do elemento fogo.

Como não reconhecer nesses últimos métodos da alquimia esotérica chinesa certas semelhanças notáveis com as técnicas indianas ioga-tântricas? Ko Ch'ang aliás o reconhece implicitamente: "Se nos objetam que esse método é exatamente o dos budistas zen, respondemos que, sob o Céu, não há dois Caminhos e que os Sábios são sempre do mesmo Coração" (Waley, p. 16). Pode-se suspeitar que sobretudo o elemento sexual seja de origem indiana. Acrescentemos que a osmose entre os métodos alquímicos e as técnicas ioga-tântricas (que compreendem tanto a retenção da respiração como a "imobilidade do sêmen") efetuou-se nas duas direções: enquanto os alquimistas chineses vão buscar métodos específicos às escolas taoístas de matiz tântrico, estas últimas utilizam por seu turno o simbolismo alquímico (assimilando, por exemplo, a mulher ao crisol dos alquimistas etc.).[18]

Quanto às técnicas de ritmização que levam à retenção respiratória, já faziam parte da disciplina do alquimista chinês há muitos séculos. Pao P'u-tzu escreve que o rejuvenescimento é obtido quando se consegue prender a respiração por um tempo correspondente a mil batimentos cardíacos: "Se um velho alcançar esse estágio, transformar-se-á num jovem."[19] Sob a influência indiana, certas seitas neotaoístas, tal como

[18] Cf. Eliade, *Le Yoga*, p. 396. R.H. Van Gulik, *Erotic Color Prints*, pp. 115 s. Jong Tch'eng Kong conhecia perfeitamente o método de "consertar e conduzir" (expressão freqüentemente empregada para designar as técnicas sexuais taoístas, "práticas da alcova"). "Ela ia buscar a essência na Fêmea misteriosa; o seu princípio era que os Espíritos vitais que residem no Vale não morrem, pois por meio deles se sustém a vida e se alimenta o sopro. Os seus cabelos, já brancos, tornaram-se negros e os seus dentes, que haviam caído, voltaram a crescer. As suas práticas eram idênticas às de Lao-tsé" (Max Kaltenmark, *Le Lie-sien Tchouan*, pp. 55-56). Em Lao-tsé, a Fêmea misteriosa designa o Vale de onde se originou o mundo; cf. R. Stein, *op. cit.*, p. 98. Entretanto, no texto que acabamos de citar, essa expressão prende-se ao microcosmo e a uma significação fisiológica precisa (M. Kaltenmark, p. 56, nota 3). A prática consistia em absorver a energia vital das mulheres com quem se mantinha uma relação sexual: "Essa energia, oriunda das próprias fontes da vida, proporcionava uma longevidade considerável" (*ibid.*, p. 57). "Ko Hung afirma que havia mais de dez autores que tratavam das práticas sexuais taoístas e que o essencial de todos esses métodos consistia em "fazer retornar a essência para consertar o cérebro" (*ibid.*). Cf. também *ibid.*, pp. 84, 181-182.

[19] Traduzido para o inglês por Johnson, *A Study of Chinese Alchemy*, p. 48. Cf. Ware, *op. cit.*, pp. 59 s.

as tântricas da "mão esquerda", consideravam a retenção da respiração como um meio de imobilizar o sêmen e o fluxo psicomental; para os chineses, a retenção simultânea da respiração e do sêmen assegurava a longevidade.[20] Mas como Lao-tsé e Tchuang-tsé já conheciam a "respiração metódica", e como a "respiração embrionária" é exaltada por outros autores taoístas, [21] temos o direito de concluir pela autoctonia das técnicas respiratórias: derivavam, tal como tantas outras técnicas espirituais chinesas, da tradição proto-histórica a que antes aludimos, e que comportava, entre outras coisas, receitas e exercícios que tinham por objetivo alcançar a perfeita espontaneidade e beatitude vital. A finalidade da "respiração embrionária" era imitar a respiração do feto no ventre materno. "Ao voltar à base, ao retornar à origem, expulsa-se a velhice e retorna-se ao estado de feto", lê-se no prefácio ao *T'ai-si K'eu Kiue* ("*Fórmulas Orais da Respiração Embrionária*").[22] Ora, essa "volta à origem", o alquimista procurava alcançá-la, conforme acabamos de ver, também por outros meios.

[20] Ver Eliade, *Le Yoga*, pp. 395 s.

[21] Ver os textos que reunimos em *Le Yoga*, pp. 71 s. A antigüidade das práticas respiratórias na China foi recentemente confirmada pelo descobrimento de uma inscrição da época Chu; cf. Hellmut Wilhelm, "Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik" (*Monumenta Serica*, 12, 1948, pp. 385-388).

[22] Tradução francesa de H. Maspéro, "Les procédés de 'Nourrir le Principe vital' dans la religion taoïste ancienne" (*Journal asiatique*, 1937, pp. 177-252; 353-430), p. 198.

12
A ALQUIMIA INDIANA

A alquimia como técnica espiritual também é atestada na Índia. Já estudamos em outro livro as suas numerosas afinidades com o *Hatha-Yoga* e o tantrismo,[1] motivo pelo qual só lembraremos aqui as mais importantes. A primeira delas é a tradição "popular", registrada igualmente por viajantes árabes e europeus, e que se refere aos iogues-alquimistas: estes conseguiriam, por meio da ritmização respiratória (*prânâyâma*) e da utilização de remédios vegetais e minerais, prolongar indefinidamente a sua juventude e também transformar os metais comuns em ouro. Um grande número de lendas refere-se aos milagres relacionados com a Ioga e com o faquirismo dos alquimistas: são capazes de voar, de tornar-se invisíveis etc. (ver *Le Yoga*, p. 276; cf. a Nota L). Observemos, de passagem, que os "milagres" dos alquimistas são os "poderes" iogas por excelência (*siddhi*).

A simbiose entre a Ioga tântrica e a alquimia é também atestada pela tradição culta a que se referem os textos sânscritos e vernáculos. Nâgârjuna, o famoso filósofo *mâdhyamaka*, é tido como autor de numerosos tratados alquímicos; entre os *siddhi* obtidos pelos iogues figura a transmutação dos metais em ouro; os mais célebres *siddha* tântricos (Capari, Kamari, Vyali etc.) são ao mesmo tempo renomados alquimistas; a *somarasa*, técnica específica da escola dos Nâtha Siddha, apresenta um significado alquímico; finalmente, no seu *Sarva-darçana-samgraha*, Madhava demonstra que a alquimia (*raseçvara darçana*, lit. "a ciência do mercúrio") é um ramo do *Hatha-Yoga*: "O sistema mercurial (*rasâyana*) não deve ser considerado um simples elogio do metal, porque é um meio imediato – pela conservação do corpo – de alcançar o fim

[1] *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, pp. 274 s.

supremo, a libertação." E o tratado alquímico *Rasasiddhanta*, citado por Madhava, afirma: "A libertação da alma vital (*jîva*) encontra-se exposta no sistema mercurial."[2]

A história do termo *rasâyana*, "alquimia", é particularmente instrutiva. O vocábulo *rasâ*, lit. "sumo, suco", acaba por designar o mercúrio (por equívoco, Alberuni traduzia-o por "ouro"); *rasâyana* significa portanto a "via (ou o veículo) do mercúrio". Acontece que, na medicina tradicional indiana (*Ayurveda*), a seção dedicada ao rejuvenescimento chama-se justamente *rasâyana*. Além disso, o tratamento que visa à cura das doenças e sobretudo ao rejuvenescimento dos velhos consiste essencialmente em isolar o paciente num quarto escuro durante certo número de dias. No decurso dessa permanência nas trevas, o paciente experimenta um *regressus ad uterum* que lhe permite um "novo nascimento". Esse ritual médico prolonga de fato uma cerimônia iniciatória arcaica, nomeadamente a *dîksâ* ("consagração"). O sacrificante é trancado num galpão especial, onde "os sacerdotes o transformam em embrião" (*Aitareya Brahmâna*, I, 3), a fim de lhe proporcionar um novo nascimento no mundo celeste (*Çatapatha Br.*, VII, 3, 1, 12) e de "assimilá-lo aos deuses" (*ibid.*, I, 1, 8).[3] Em suma, um velho ritual iniciatório, que efetuava o retorno simbólico ao embrião seguido do renascimento em um nível espiritual superior ("divinização", "imortalização"), foi interpretado na medicina tradicional como um meio de rejuvenescimento e designado por um termo que acaba por designar a alquimia. Tal como na China, a alquimia indiana é solidária dos rituais arcaicos de "imortalização" e de "divinização" e dos métodos de rejuvenescimento com o auxílio de plantas e substâncias minerais.

Certas convergências entre a Ioga, sobretudo o *Hatha-Yoga* tântrico, e a alquimia impõem-se naturalmente ao espírito. A primeira delas é a analogia evidente entre, de um lado, o iogue que trabalha sobre o seu próprio corpo e a sua vida psicomental, e, de outro lado, o alquimista que opera sobre as substâncias: um e outro visam a "purificar" essas "matérias impuras", a "aperfeiçoá"-las e, finalmente, a transformá-las em "ouro". Porque, como vimos (p. 43), o "ouro é a imortalidade": é o metal perfeito e o seu simbolismo reúne-se ao simbolismo do Espírito puro, livre e imortal, que o iogue se esforça, através da

[2] Ver os textos no nosso *Le Yoga*, pp. 281-282.

[3] Ver, de nossa autoria, *Naissances mystiques*, pp. 115 s. e *Histoire des croyances et des idées religieuses*, I, pp. 233 s. (Ed. brasileira: *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, t. I, vol. 2, Rio, Zahar, 1978.) Cf. Arion Rosu, "Considérations sur une technique du *rasâyana* âyurvédico", *Indo-Iranian Journal*, 17, 1975, pp. 1-29, especialmente pp. 4-5. Sobre os *regressus ad uterum* no taoísmo e na alquimia chinesa, ver *supra*, pp. 93-94.

ascese, por "extrair" da vida psicomental, "impura" e submissa. Em outros termos, o alquimista espera chegar aos mesmos resultados que o iogue, ao "projetar" a sua ascese sobre a matéria: em vez de submeter o seu corpo e a sua vida psicomental aos rigores da Ioga, a fim de conseguir separar o Espírito (*purusha*) de toda e qualquer experiência pertencente à esfera da Substância (*prakrti*), o alquimista submete os metais a operações químicas comparáveis às "purificações" e às "torturas" ascéticas. Existe de fato uma perfeita solidariedade entre a matéria física e o corpo psicossomático do homem: todos dois são produtos da Substância primordial (*prakrti*). Entre o mais vil dos metais e a experiência psicomental mais depurada, não há solução de continuidade. E a partir do momento em que, desde a época pós-védica, se esperavam da "interiorização" dos ritos e das operações fisiológicas (alimentação, sexualidade etc.) resultados que interessam à situação espiritual do homem, devia-se logicamente chegar a resultados análogos "interiorizando" as operações praticadas sobre a matéria: a ascese "projetada" pelo alquimista sobre a matéria equivalia, em suma, a uma "interiorização" das operações realizadas em laboratório.

Essa analogia entre os dois métodos verifica-se em todas as formas da Ioga, até mesmo da Ioga "clássica" de Patañjali. Quanto às diferentes espécies da Ioga tântrica, a sua semelhança com a alquimia é ainda mais nítida. Na verdade, o *hatha*-iogue e o tântrico pretendem transformar os seus respectivos corpos num corpo incorruptível, denominado "corpo divino" (*divya-deha*), "corpo da gnose" (*jñâna-deha*), "corpo perfeito" (*siddha-deha*) ou, em outros contextos, corpo do "liberto em vida" (*jivan-mukta*). O alquimista, por sua vez, busca a transmutação do corpo e sonha em prolongar indefinidamente a juventude, a força e a elasticidade. Em ambos os casos – *Tantra-Yoga* e alquimia – o processo da transmutação do corpo inclui uma experiência de morte e ressurreição iniciatórias (cf., de nossa autoria, *Le Yoga*, pp. 272 s.). De mais a mais, não só o tântrico como também o alquimista procuram dominar a "matéria": ao contrário do asceta ou do metafísico, não se retiram do mundo, mas sonham em conquistá-lo e em modificar-lhe o regime ontológico. Existem, em suma, boas razões para ver no *sâdhana* tântrico e na obra do alquimista esforços paralelos para libertar-se das leis do Tempo, para "descondicionar" a sua existência e conquistar a liberdade absoluta.

A transmutação dos metais pode ser colocada entre as "liberdades" que o alquimista chega a desfrutar: ele intervém ativamente nos processos evolutivos da Natureza (*prakrti*), e, sob certo prisma, pode-se até dizer que colabora na sua "redenção" (não há necessidade de esclarecer que esse termo não apresenta as indicações que o caracterizam na teologia cristã). Na perspectiva do *Sâmkhya-Yoga*, todo espírito (*purusha*) que conquistou a sua autonomia libera ao mesmo tempo um fragmento da *prakrti*, pois permite à matéria que constitui o seu corpo, a sua fisiologia e a sua vida psicomental reabsorver, reincorporar o modo primordial da Natureza ou, em outras palavras, alcançar o repouso absoluto. Ora, a transmutação operada pelo alquimista precipita o ritmo das transformações lentas da Natureza (*prakrti*) e, ao fazer isso, ajuda-a a libertar-se do seu próprio destino, tal como o iogue, ao forjar para si um "corpo divino", liberta a Natureza das suas próprias leis: consegue, efetivamente, modificar-lhe o estatuto ontológico, transformar o incansável devir da Natureza numa estase paradoxal e impensável (pois a estase pertence ao modo de ser do Espírito e não às modalidades da vida e da matéria viva).

Compreenderemos melhor tudo isso se estudarmos a ideologia, o simbolismo e as técnicas alquímicas em seu contexto ioga-tântrico e se levarmos em conta uma certa pré-história espiritual indiana, que comporta a crença nos homens-deuses, nos mágicos e nos imortais. A Ioga tantrica e a alquimia assimilaram e revalorizaram esses mitos e nostalgias, tal como o taoísmo e a alquimia fizeram, na China, com várias tradições imemoriais. Num trabalho anterior, estudamos a solidariedade entre as diferentes técnicas "místicas" indianas (cf. *Le Yoga*, pp. 292 s. e *passim*), motivo pelo qual não nos deteremos nesse tema.

O problema das origens históricas da alquimia indiana ainda não foi definitivamente solucionado. A acreditarmos em certos orientalistas (A.B. Keith, Luders) e na maior parte dos historiadores das ciências (J. Ruska, Stapleton, Reinh. Müller, E. von Lippmann), a alquimia foi introduzida na Índia pelos árabes: assinalam sobretudo a importância do mercúrio na alquimia e o seu aparecimento tardio nos textos.[4] Entretanto, segundo alguns autores (Hœrnle, por exemplo), o mercúrio já é atestado no *Bower Manuscript* do século IV de nossa era. Por outro lado, diversos textos budistas, que se distribuem entre os séculos II e V, mencionam a transmutação de metais e minerais em ouro. O *Avatamsaka-Sûtra* (séculos II-IV) diz: "Existe um suco que se denomina *Hataka*. Um *liang* dessa solução pode transformar mil *liangs* de bronze em ouro puro." *Mahâprajñâpâramitopadeça* (traduzido para o chinês em 402-405) precisa: "Por meio de drogas e de encantamentos, pode-se transformar o bronze em ouro. Através de um hábil emprego das drogas, a prata pode ser transformada em ouro e o ouro em prata. Pela força espiritual, um homem pode fazer a argila ou a pedra virar ouro." Finalmente, o *Mahâprajñaparamitaçâstra* de Nâgârjuna, traduzido para o chinês por Kumârajîva (de 397 a 400, portanto três séculos antes do surto da

4 Ver a bibliografia em M. Eliade, *Le Yoga*, pp. 278 s., 398 s. Ver também Nota L.

alquimia árabe, que começa com Jâbir ibn Hayyân, por volta de 760 A.D.), enumera entre os *siddhi* ("poderes maravilhosos") a transmutação "da pedra em ouro e do ouro em pedra". Nâgârjuna explica que a transformação das substâncias pode ser obtida tanto pelas ervas (*osadhi*) quanto pela "força do *samâdhi*", isto é, pela Ioga (Eliade, *Le Yoga*, pp. 278-279).

Em resumo, a crença na transmutação, assim como a fé na possibilidade de prolongar indefinidamente a vida humana, precederam, na Índia, a influência dos alquimistas árabes. O tratado de Nâgârjuna diz isso com todas as letras: a transmutação pode ser efetuada quer por meio de drogas, quer pela Ioga: a alquimia situa-se naturalmente, conforme vimos, entre as técnicas "místicas" mais autênticas. A dependência da alquimia indiana em relação à cultura árabe não está demonstrada: encontram-se a ideologia e as práticas alquímicas nos meios de ascetas e iogues, os quais serão muito pouco afetados pela influência islâmica quando da invasão da Índia pelos muçulmanos. Os Tantras alquímicos são encontrados sobretudo em regiões onde o islamismo penetrou muito superficialmente, como o Nepal e a terra dos tâmules. Mesmo se supusermos que o mercúrio foi introduzido na Índia pelos alquimistas muçulmanos, o fato é que ele não se encontra na origem da alquimia indiana: enquanto técnica e ideologia solidárias da Ioga tântrica, a alquimia já existia há vários séculos. O mercúrio veio acrescentar-se à série de substâncias já conhecidas e utilizadas pelos alquimistas indianos. Não é menos verdade que as experimentações realizadas com o mercúrio haveriam de conduzir necessariamente a uma pré-química rudimentar que se desenvolveu pouco a pouco junto à alquimia indiana tradicional.

Examinemos alguns textos alquímicos propriamente ditos; embora aparentemente menos obscuros que as obras dos alquimistas ocidentais, nem por isso revelam os verdadeiros segredos das operações. Mas, para nós, é suficiente que iluminem o campo onde se situam os experimentos alquímicos e nos permitam apurar as finalidades a que visam. O *Rasaratnâkara*, tratado atribuído a Nâgârjuna, descreve o adepto da seguinte maneira: "Inteligente, devotado ao seu trabalho, sem pecados e senhor das suas paixões."[5] O *Rasaratnasamuccaya* (VII, 30) é ainda mais preciso: "Só aqueles que amam a verdade e venceram as tentações

[5] Praphula Chandra Ray, *A History of Hindu Chemistry*, II, p. 8. Nas páginas que se seguem, faremos referência aos textos reunidos e publicados por *Sir* P.C. Ray. Convém levar em conta que, como químico famoso e discípulo de Marcelin Berthelot, P.C. Ray dava preferência às obras que, a seu ver, tinham afinidades com a pré-química.

são perfeitamente senhores de si mesmos e se habituaram a viver segundo uma dieta e um regime apropriados, e só eles podem dedicar-se a operações alquímicas." (P.C. Ray, I, p. 117). O laboratório deve ser instalado na floresta, longe de qualquer presença impura (*Rasaratnasamuccaya*, em Ray, I. p. 115). O mesmo texto (livro VI) ensina que o discípulo deve respeitar o seu mestre e venerar a Xiva, pois a alquimia foi revelada pelo próprio deus Xiva; além disso, deve fazer para Xiva um falo mercurial e participar de certos rituais eróticos (Ray, I, pp. 115-116), o que ilustra da maneira mais clara possível a simbiose alquímico-tântrica.

O *Rudrayamâlâ Tantra* chama a Xiva "o deus do mercúrio" (Ray, II, p. 19). No *Kubjika Tantra*, Xiva refere-se ao mercúrio como o seu princípio gerador e gaba-lhes a eficácia quando foi "fixado" seis vezes. O léxico de Maheçvara (século XII A.D.) assinala também como sinônimo de mercúrio o termo *Harabîja* (lit.: "sêmen de Xiva"). Por outro lado, em alguns Tantras o mercúrio passa por ser o princípio gerador" de todas as criaturas. Quanto ao falo mercurial destinado a Xiva, diversos Tantras prescrevem a maneira de fazê-lo.[6]

Junto ao significado químico da "fixação" (ou "morte") do mércúrio, existe sem dúvida um sentido puramente alquímico, vale dizer, na Índia, ioga-tântrico. Reduzir a fluidez do mercúrio equivale à paradoxal transmutação do fluxo psicomental numa "consciência imóvel", sem modificação alguma e portanto sem duração. Em termos de alquimia, "fixar" ou "matar" o mercúrio equivale a obter a *cittavrttinirodha* (a supressão dos estados de consciência), finalidade última da Ioga. Daí decorre a ilimitada eficácia do mercúrio fixado. O *Suvarna Tantra* afirma que, ao comer o "mercúrio morto" (*nasta-pista*), o homem torna-se imortal; uma pequena quantidade desse "mercúrio morto" pode transformar em ouro uma quantidade de mercúrio 100.000 vezes maior. Até mesmo com a urina e os excrementos do alquimista alimentado com tal mercúrio pode-se conseguir a transmutação do cobre em ouro.[7] O *Kâkacandeçvarimata Tantra* assegura que o mercúrio "morto" produz mil vezes a sua quantidade de ouro e, misturado com o cobre, transforma-o em ouro (texto reproduzido por Ray, II, p. 13). O *Rudrayamâlâ Tantra* (I, 40) descreve o *nasta-pista* como algo sem brilho e sem fluidez, menos pesado que o mercúrio, colorido etc. A mesma obra proclama que o

[6] P.C. Ray, I, p. 79 da introdução. Sobre a "purificação" e a "fixação" do mercúrio, cf. *ibid.*, I, pp. 130 s.; sobre os meios de "matar" os metais em geral, ver *ibid.*, I, pp. 246 s.

[7] Texto publicado por Ray, II, pp. 28-29. O *Yogatattva Upanishad* (73 s.) cita entre os *siddhi* iogas a faculdade de "transformar o ferro ou outros metais em ouro por meio de excrementos"; cf. *Le Yoga*, p. 138. Sobre o *nasta-pista*, cf. também *Rasârnava*, XI, 24, 197-198 (Ray, I, pp. 74-75) e *Rasendracintâmani* (*ibid.*, II, p. 16).

processo alquímico de "matar" o mercúrio foi revelado por Xiva e transmitido em segredo de uma geração de adeptos à outra.[8] Segundo o *Rasaratnasamuccaya*, I, 26, ao assimilar o mercúrio, o homem evita as doenças causadas pelos pecados das suas vidas anteriores (Ray, I, p. 78). O *Rasaratnacara*, III, 30-32, menciona um elixir extraído do mercúrio para a transmutação do corpo humano em corpo divino (Ray, II, p. 6). No mesmo texto, Nâgârjuna pretende dar remédios para "a eliminação das rugas e dos cabelos brancos, e de outros sinais de velhice" (Ray, II, 7). "Os preparados minerais atuam com igual eficácia sobre os metais e o corpo humano" (*ibidem*). Essa metáfora favorita dos alquimistas indianos ilustra uma das suas concepções fundamentais: tal como o corpo humano, os metais podem ser "purificados" e "divinizados" por meio de preparados mercuriais, que lhes comunicam as virturdes salvadoras de Xiva; porque Xiva, para todo o mundo tântrico, é o deus da libertação. O *Rasârnava* recomenda que se aplique o mercúrio primeiramente sobre os metais e em seguida sobre o corpo humano.[9] Se tivermos de acreditar no *Rasahrdaya Tantra*, a alquimia permite curar até a lepra e devolver aos velhos a perdida juventude (texto em Ray, II, p. 12).

Essas poucas citações, que seria fácil multiplicar, salientaram suficientemente o caráter da alquimia indiana: não é uma pré-química, mas uma técnica solidária dos outros métodos de "fisiologia sutil" elaborados pelo *Hatha-Yoga* e pelo tantrismo, e que perseguem um objetivo análogo: a transmutação do corpo e a conquista da liberdade. Isso aparece claramente num tratado como o *Rasendracintâmani*, que dá o máximo de indicações sobre a preparação e o uso do "mercúrio morto". Vejamos o trecho essencial: "Quando o mercúrio é morto com uma quantidade igual de enxofre depurado, torna-se cem vezes mais eficaz; quando morto com uma quantidade dupla de enxofre, o mercúrio cura a lepra; morto com uma quantidade tripla, cura a fadiga mental; morto com uma quantidade quádrupla, transforma as cãs em cabelos pretos e elimina as rugas; morto por uma quantidade cinco vezes maior, o mercúrio cura a tuberculose; morto por uma quantidade seis vezes maior, converte-se numa panacéia para todos os males humanos" (texto publicado por Ray, II, pp. 55-56). Não se demora em perceber o valor "místico" de todas essas operações. O seu valor científico propriamente químico é nulo. Sabe-se que a proporção máxima da combinação do mercúrio com o enxofre é de 25 para 4. Acima dessa proporção, o excedente de enxofre sublima-se sem combinar-se. No passo citado, o autor do *Rasendracintâmani* traduz em termos de operações químicas lugares-comuns da medicina mágica e do *Hatha-Yoga* sobre a panacéia universal e o rejuvenescimento.

[8] Ver o fragmento publicado por Ray, II, p. 21. Cf. o mito da "transmissão doutrinal" entre os *siddha* tântricos no nosso *Le Yoga*, pp. 305 s.

[9] Texto citado por Madhava no seu *Sarva-darçana-samgraha* (edição Anandâshrana Series), p. 80.

Isso não quer dizer, evidentemente, que os hindus tenham sido incapazes de realizar descobertas "científicas". Tal como o seu colega ocidental, o alquimista indiano constituiu os elementos de uma pré-química desde o momento em que, abandonando o campo de referência estritamente tradicional, aplicou-se a estudar objetivamente os fenômenos e a realizar experimentações, com a intenção de completar os seus conhecimentos sobre as propriedades da matéria. Os sábios hindus revelaram-se capazes de observações exatas e de pensamento científico, e muitas de suas descobertas chegaram mesmo a sobrepujar as do Ocidente. Para darmos apenas alguns exemplos, os hindus conheciam desde o século XII a importância que tinham as cores da chama para a análise dos metais.[10] Segundo P.C. Ray, os processos metalúrgicos foram descritos com maior precisão pelos autores hindus, três séculos antes de Agripa e Paracelso. Na farmacopéia, os hindus tinham chegado a resultados surpreendentes: muito tempo antes dos europeus, já recomendavam o uso interno de metais calcinados. Paracelso foi quem primeiro procurou impor o uso interno do sulfeto de mercúrio: ora, esse remédio já era utilizado na Índia no século X.[11] Quanto ao uso interno do ouro e de outros metais, acha-se suficientemente atestado na medicina indiana desde Vâgbhata.[12]

Segundo P.C. Ray, Vrinda e Cakrapâni inauguram o período de transição da medicina indiana, durante o qual o uso de substâncias minerais rouba a supremacia às substâncias vegetais da época precedente. Apesar de tudo, subsistem algumas influências tântricas na obra desses dois autores, que recomendam gestos e fórmulas próprias do culto tântrico (Ray, I, p. LVI). É na época subseqüente ao período tântrico, chamada por Ray de iatroquímica, que surgem preocupações mais "científicas", isto é, mais empíricas. A procura do Elixir e outras preocupações "místicas" desaparecem, sendo substituídas por receitas técnicas de laboratório (Ray, I, p. XCI). O *Rasaratnasamuccaya* (séculos XIII-XIV) é uma produção típica desse tempo. É muito mais significativo encontrar numa obra desse gênero vestígios da alquimia tradicional.

[10] Cf. os fragmentos do *Rasârnava* em P.C. Ray, *op. cit.*, I, p. 68. O texto integral do *Rasârnava* foi editado por Ray na *Biblioteca Indica* (Calcutá).

[11] Cf. Ray, *op. cit.*, vol. I, p. 59, texto do *Siddha Yoga* do médico Vrinda.

[12] Cf. os textos citados por Ray, I, p. 55.

O *Rasaratnasamuccaya* começa com uma saudação a Deus, que salva os seres humanos da velhice, da doença e da morte (Ray, I, p. 76); segue-se uma lista de alquimistas, entre os quais se encontram os nomes ilustres dos mestres tântricos (*ibid.*, p. 77). O tratado comunica as fórmulas místicas por meio das quais se procede à "purificação" dos metais,[13] fala do diamante[14] "que vence a morte", do uso interno do ouro etc. (Ray, I, p. 105). Tudo isso vem provar a persistência da função espiritual da alquimia mesmo numa obra tardia que, aliás, contém muitas indicações precisas e descrições cientificamente exatas.[15]

De vez em quando, encontram-se nos textos alquímicos afirmações desta natureza: "Só vou expor os processos que pude verificar através dos meus próprios experimentos."[16] Temos boas razões para indagar se os experimentos se referem a operações puramente químicas ou se se trata também de experimentos tântrico-alquímicos. Acontece que toda uma tradição ascética e mística da Índia invoca em seu favor o testemunho do *experimento*; por oposição àquilo que se pode chamar de a via metafísica e abstrata, a importante corrente espiritual que compreende a Ioga, o tantrismo e sobretudo as escolas de *Hatha-Yoga*, atribui um valor apreciável ao "experimento": é "atuando", "operando" sobre os diversos planos da sua vida fisiológica e psicomental, que o iogue obtém resultados concretos que vão levá-lo pouco a pouco ao limiar da libertação. Uma parte importante da elite espiritual indiana voltou-se, desde a mais recuada antigüidade, para a "experimentação", ou seja, para o conhecimento direto, experimental, de tudo o que constitui os fundamentos e os processos do corpo humano e da vida psicomental. Talvez devamos lembrar os resultados consideráveis alcançados pelos iogues no que tange ao controle do sistema vegetativo e ao domínio do fluxo psicomental.

Ora, como vimos, a alquimia encaixa-se nessa tradição experimental pan-indiana. Disso resulta que o alquimista que proclama a importância do *experimento* não demonstra necessariamente um "espírito científico" no sentido moderno da expressão: o que faz é valer-se de uma grande tradição indiana, por oposição às outras, especialmente a tradição escolástica ou a tradição especulativa. Não se pode ter a menor dúvida sobre a *realidade* das operações alquímicas: não se trata de especulações, mas de experimentos concretos, efetuados em laboratório, com as diversas substâncias minerais e vegetais. Mas para que se compreenda a natureza desses experimentos, deve-se levar em conta não só o objetivo do alquimista e do seu comportamento, como também o que podiam ser as "substâncias" aos olhos dos indianos: sobre não serem inertes, representavam estágios da inesgotável manifestação da Matéria primordial (*prakrti*). Já dissemos que as plantas, as pedras e os metais, tanto quanto os corpos dos homens, a sua fisiologia e a sua vida psicomental, não passavam de momentos diversos de um mesmo processo cósmico. Era portanto possível passar de um estágio a outro, transmudar uma forma em outra.

[13] A recitação de tais fórmulas constitui uma operação alquímica à parte, que o *Rasaratnasamuccaya* coloca entre os assuntos que se propõe expor.

[14] Ora, o diamante (*vajra*), assimilado ao "raiq" e à essência de Buda, desempenha um papel considerável no simbolismo tântrico; cf. o nosso *Le Yoga*, pp. 254 s., 261 s., e *passim*.

[15] Encontra-se, por exemplo, uma boa descrição do amoníaco, sal difundido pela alquimia iraniana e que, adotado pelo grande Jâbir ibn Hâyyan, não tarda a tornar-se de uso generalizado na alquimia árabe; ver a Nota M.

[16] Cf. *Rasendracintâmani*, em P.C. Ray, II, p. LXIV; outros textos, *ibidem*.

Mais ainda: o contato operacional com as "substâncias" não estava desprovido de conseqüências de ordem espiritual, tal como se verificou, no Ocidente, desde a constituição da química científica. Trabalhar ativamente nos minerais e nos metais era tocar na *prakrti*, modificar-lhe as formas, intervir na sua evolução. Ora, no universo ideológico onde se move o alquimista, e que é o universo do tantrismo, a *prakrti* não é apenas o princípio cosmológico do *Sâmkhya* e da Ioga clássicos; a *prakrti* é a modalidade primordial da Deusa, da Çakti. Graças ao simbolismo e às técnicas elaboradas pelo tantrismo, a *prakrti* torna-se acessível à experiência imediata: para o tantrismo, toda mulher nua encarna a *prakrti*, e a revela. Não se trata, é claro, de uma experiência erótica ou estética; a respeito de experiências dessa natureza, a Índia possuía, há muito tempo, toda uma literatura. Mas o tantrismo julga que, com uma preparação psicossomática e espiritual apropriada, o homem pode obter a revelação da modalidade primordial da Natureza contemplando o corpo nu de uma mulher.

Tudo isso equivale a dizer que, para o alquimista indiano, as operações com as substâncias minerais não eram, e *não podiam ser*, simples experimentações químicas: envolviam, muito pelo contrário, a sua situação cármica — em outros termos, tinham conseqüências espirituais decisivas. Somente quando as substâncias minerais tiverem sido esvaziadas de suas virtudes cosmológicas e se tiverem convertido em objetos inanimados é que se tornará também possível a ciência química propriamente dita. Tal modificação radical de perspectivas permitirá a constituição de uma nova escala de valores e tornará possível o aparecimento (ou seja, a observação e o registro) dos fenômenos químicos. Pois, de acordo com o axioma que, com justiça, encanta os cientistas modernos, *a sucessão é que cria os fenômenos*.

13
ALQUIMIA E INICIAÇÃO

Não estudaremos neste capítulo os princípios e métodos da alquimia alexandrina, árabe e ocidental. A matéria é muito vasta. Aconselhamos o leitor a consultar as obras clássicas de Marcelin Berthelot e Edmund von Lippmann, bem como as pesquisas de Julius Ruska, J.R. Partington, W. Gundel, A.J. Hopkins, F. Sherwood Taylor, John Read, W. Ganzenmüller, R.P. Multhauf etc. – sem se esquecer de que esses autores concebem a alquimia como uma etapa embrionária da química. Por outro lado, não faltam trabalhos que vejam na alquimia uma técnica ao mesmo tempo operatória e espiritual. O leitor que deseje conhecer o ponto de vista tradicional terá interesse em ler os livros de Fulcanelli, Eugène Canseliet, J. Evola, Alexander von Bernus, René Alleau, para nos cingirmos às obras do último quartel de século que se colocam sob a égide da doutrina alquímica tradicional. Quanto à interpretação psicológica de C.G. Jung, diríamos que ela constitui um capítulo à parte na historiografia da alquimia.[1]

Para o que nos propomos, basta destacarmos sem maiores aprofundamentos certos simbolismos e operações alquímicos, mostrando a sua solidariedade com os simbolismos e as técnicas arcaicas ligadas aos processos evolutivos da Matéria. É nas concepções relativas à Terra-Mãe, aos minerais e aos metais, e sobretudo na *experiência* do homem arcaico empenhado nos trabalhos de mineração, fusão e fundição, que temos de buscar uma das principais fontes da alquimia. A "conquista da matéria" começou muito cedo, talvez mesmo desde o Paleolítico, isto é, logo que o homem se mostrou capaz não só de fabricar ferramentas e utensílios de sílex, mas também de se servir do fogo pa-

[1] Ver a bibliografia essencial referente à história da alquimia na Nota N.

ra modificar os estados da matéria. Em todo o caso, certas técnicas – em primeiro lugar a agricultura e a cerâmica – desenvolveram-se amplamente durante o Neolítico. Ora, essas técnicas eram ao mesmo tempo mistérios, porque implicavam, por um lado, a sacralidade do Cosmo e, por outro, eram transmitidas através de iniciações (os "segredos do ofício"). O trabalho das terras ou a cocção do barro, bem como, um pouco mais tarde, os trabalhos mineiros e metalúrgicos, situavam o homem arcaico num Universo saturado de sacralidade. Seria inútil pretender reconstituir as suas experiências; já vai muito longe o tempo em que, em virtude principalmente do triunfo das ciências experimentais, se verificou a dessacralização do Cosmo. Os modernos são incapazes de compreender o sagrado nas suas relações com a Matéria; podem, quando muito, ter uma experiência de ordem onírica ou estética; são, sobretudo, capazes de conhecer a Matéria enquanto "fenômeno natural". Basta, porém, imaginar uma comunhão – que já não se limite às espécies do pão e do vinho, mas que se estenda ao contato com qualquer espécie de "substância" para medir-se a distância que separa uma experiência religiosa arcaica da experiência moderna dos "fenômenos naturais".

Não que o homem das sociedades arcaicas ainda estivessem "enterrado na Natureza", sem forças para se libertar das inumeráveis "participações místicas" na Natureza, incapaz em suma de pensamento lógico ou de trabalho utilitário no sentido que hoje damos a essa expressão. Tudo o que sabemos sobre os nossos contemporâneos "primitivos" infirma essas imagens e juízos arbitrários. Mas é evidente que um pensamento dominado pelo simbolismo cosmológico criava uma "experiência do mundo" completamente diversa daquela que possui o homem moderno. Para o pensamento simbólico, o mundo não só está "vivo", como "aberto": um objeto nunca é simplesmente ele mesmo (como sucede com a consciência moderna), mas é ainda sinal ou receptáculo de algo diferente, de uma realidade que transcende o plano do ser do objeto. Para nos limitarmos a um exemplo, o campo cultivado é alguma coisa mais do que um quinhão de terra, é também o corpo da Terra-Mãe; a pá é um falo, sem que com isso deixe de ser uma ferramenta; o trabalho agrícola é ao mesmo tempo um trabalho "mecânico" (efetuado com ferramentas fabricadas pelo homem) e uma união sexual orientada para a fecundação hierogâmica da Terra-Mãe.

Se estamos impossibilitados de reviver tais experiências, pelo menos podemos imaginar a sua repercussão na vida dos que por elas passaram. Uma vez que o Cosmo era uma hierofania e a existência humana estava sacralizada, o trabalho implicava um valor litúrgico que ainda subsiste de maneira muito obscura entre as populações rurais da Europa contemporânea. O que particularmente importa sublinhar é a

possibilidade conferida ao homem das sociedades arcaicas de se inserir no sagrado através do seu próprio trabalho de *homo faber*, de autor e manipulador de ferramentas. Essas experiências primordiais foram conservadas e transmitidas durante numerosas gerações, graças aos "segredos do ofício"; quando a experiência global do mundo se viu modificada em conseqüência das inovações técnicas e culturais consecutivas à instauração da civilização urbana, àquilo a que se convencionou chamar "História" no sentido forte do termo,[2] as experiências primordiais ligadas a um Cosmo sacralizado foram periodicamente reanimadas por meio das iniciações e dos ritos de ofício. Encontramos exemplos de transmissão iniciatória entre mineiros, fundidores e ferreiros; eles conservaram, no Ocidente, até a Idade Média, e, em outras regiões do mundo, até os nossos dias, o comportamento arcaico em relação às substâncias minerais e aos metais.

As obras de metalurgia e ourivesaria do antigo Oriente constituem uma prova suficiente de que o homem das culturas arcaicas havia conseguido conhecer e dominar a matéria. Chegaram até nós muitas receitas técnicas, algumas das quais datam do século XVI a.C. (o Papiro Ebers, por exemplo): tais receitas prendem-se às operações de fabricação de ligas metálicas, de tintura e de imitação do ouro (por exemplo, os Papi-

2 Sob certo prisma, o homem – mesmo o mais "primitivo" – sempre foi um "ser histórico", pelo próprio fato de que estava condicionado pela ideologia, pela sociologia e pela economia peculiares à sua tradição. Mas não é nossa intenção falar dessa historicidade do homem enquanto tal, enquanto ser condicionado pela temporalidade e pela cultura, mas de um fenômeno mais recente e infinitamente mais complexo, a saber, da solidarização forçada de toda a humanidade, a partir de certo momento, com os acontecimentos históricos que se passavam em algumas regiões bem determinadas do globo. Foi isso que se produziu depois de descoberta a agricultura e sobretudo após a cristalização das primeiras civilizações urbanas no Oriente Próximo antigo. A partir desse momento, toda e qualquer cultura humana, por mais distante e excêntrica que fosse, viu-se condenada a sofrer as conseqüências dos acontecimentos históricos que se realizavam no "centro". Essas conseqüências manifestavam-se por vezes com milênios de atraso, mas em nenhum caso podiam ser evitadas: eram resultantes da fatalidade histórica. Depois de descoberta a agricultura, pode-se dizer que a humanidade se viu condenada a tornar-se agrícola ou, pelo menos, a sofrer as influências de todas as descobertas e inovações ulteriores, possibilitadas pela agricultura: domesticação dos animais e sociedades pastoris, civilização urbana, organização militar, império, imperialismo, guerras de massas etc. Em outros termos, toda a humanidade tornou-se solidária, ainda que de maneira passiva, da atividade de alguns. É portanto a partir desse momento – que corresponde ao surto das primeiras civilizações urbanas no Oriente Próximo – que se pode falar de história no sentido forte do termo, isto é, de modificações de alcance universal efetuadas pela vontade criadora de determinadas sociedades (ou, mais exatamente, de certos elementos privilegiados dessas sociedades).

ros de Leyden e de Estocolmo, que datam do século III a.C.). Os historiadores das ciências salientaram muito a propósito que os autores dessas receitas utilizavam *quantidades* e *números*, o que, em sua opinião, provaria o caráter científico das operações. É certo que os fundidores, os ferreiros e os ourives da Antigüidade oriental sabiam calcular as quantidades e dirigir os processos físico-químicos da fundição e da fabricação de ligas metálicas. Resta ainda saber se se tratava apenas para eles de uma operação metalúrgica ou química, de uma técnica ou de uma ciência no sentido rigoroso de tais palavras. Os ferreiros asiáticos e africanos, que aplicam receitas análogas, com os resultados práticos que se conhecem, não consideram unicamente o lado prático das operações: estas são acompanhadas de um ritual. Seria portanto imprudente isolar, nos começos históricos da alquimia greco-egípcia, as receitas de "tintura dos metais": nenhum ofício, mesmo na Antigüidade tardia, era considerado uma simples técnica. Por muito avançada que estivesse nessa época a dessacralização do Cosmo, os ofícios ainda conservavam o seu caráter ritual, sem que o contexto hierúrgico fosse necessariamente indicado nas receitas.[3]

Entretanto, os *documentos históricos* permitem distinguir três épocas nos começos da alquimia greco-egípcia: 1) a época das receitas

3 Os Papiros de Leyden e de Estocolmo, que contêm receitas puramente "químicas" (ver como derradeira fonte de consulta Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 96 s., com a bibliografia recente), foram encontrados num túmulo, em Tebas, ao lado dos Papiros mágicos números XII e XIII (publicados por Preisendanz). R.G. Forbes citou numerosos exemplos de uma "linguagem secreta" utilizada, na Mesopotâmia, na redação das receitas para a manufatura do vidro (já no século XVII a.C.) e do lápis-lazúli sintético, assim como nas receitas médicas; cf. *Studies in Ancient Technology*, I, p. 125. A advertência muitas vezes repetida nos textos médicos mesopotâmicos do século VII a.C.: "Aquele que sabe pode mostrar ao que sabe, mas aquele que sabe não deve mostrar ao que não sabe" – já é encontrada nas receitas para a fabricação do vidro no período cassita, dez séculos antes; cf. Forbes, *op. cit.*, p. 127. Na literatura alquímica alexandrina são abundantes as objurgatórias e os juramentos que proíbem que se comuniquem aos profanos as verdades esotéricas. Ostanes "ocultou os mistérios com a mesma cautela que teve para esconder a sua pupila; ordenou que não fossem confiados aos discípulos que não se mostrassem dignos de sabê-los etc."; ver outros exemplos em J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, II, pp. 315 s. A obrigação do segredo do *opus alchymicum* manteve-se desde o fim do mundo antigo até os nossos dias. Por outro lado, a comunicação dos "segredos de ofício" por via escrita é uma ilusão da historiografia moderna. Se há uma literatura que pretendeu "revelar os segredos", esta é sem dúvida a literatura tântrica. Ora, nessa massa considerável de escritos, jamais se encontram as indicações práticas indispensáveis ao *sâdhana*: nos momentos decisivos, é necessário dispor de um mestre, nem que seja para verificar a autenticidade do experimento.

técnicas; 2) a época filosófica, inaugurada muito provavelmente por Bolos de Mendes (século II a.C.), e que se manifesta nos *Phusikà kaì Mustikà* atribuídos a Demócrito; 3) finalmente, a época da literatura alquímica propriamente dita, a época de Zósimo (séculos III-IV A.D.) e dos comentadores (séculos IV-VII).[4] Embora o problema da *origem histórica* da alquimia alexandrina ainda não esteja resolvido, poder-se-ia explicar o brusco aparecimento dos *textos alquímicos* nos primeiros anos da era cristã como resultado do encontro entre a corrente esotérica representada pelos Mistérios, o neopitagorismo e o neo-orfismo, a astrologia, as "sabedorias orientais reveladas", o gnosticismo etc., corrente esotérica produto sobretudo das pessoas cultas, da *intelligentsia* – e as tradições "populares", guardiãs dos segredos de ofício e das magias e técnicas de acentuada antigüidade.[5] Constata-se na China um fenômeno análogo com o taoísmo e o neotaoísmo, e na Índia com o tantrismo e o *Hatha-Yoga*. No mundo mediterrâneo, essas tradições "populares" prolongaram até a época alexandrina um comportamento espiritual de estrutura arcaica. O interesse crescente pelas "sabedorias orientais" e pelas técnicas e ciências tradicionais relativas às substâncias, às pedras preciosas, às plantas, caracteriza toda essa época da Antigüidade, brilhantemente estudada por Franz Cumont e pelo Revº Pº Festugière.

A que causas históricas devemos atribuir o nascimento das práticas alquímicas? Sem dúvida nunca o saberemos. Mas é duvidoso que a alquimia se tenha constituído em disciplina autônoma, tendo como ponto de partida as receitas para contrafazer ou imitar o ouro. O Oriente helenístico herdara da Mesopotâmia e do Egito todas as suas técnicas metalúrgicas, e sabe-se que, desde o século XIV antes da nossa era, os mesopotâmicos já eram capazes de avaliar a qualidade do ouro. Querer confinar uma disciplina que, durante 2.000 anos, constituiu uma obsessão para o pensamento ocidental aos esforços desdobrados no sentido de contrafazer o ouro equivale a esquecer o extraordinário conhecimento que os antigos tinham dos metais e das ligas; equivale também a subestimar as suas capacidades intelectuais e espirituais. A transmutação, principal meta da alquimia alexandrina, não era, no estado contemporâneo da ciência, um absurdo, porque a unidade da matéria já era há muito tempo um dogma da filosofia grega. Mas é difícil acreditar que a alquimia tenha provindo das experiências empreendidas para validar esse dogma, e demonstrar experimentalmente a unidade da matéria. Não se vê com bons olhos uma técnica espiritual e uma soteriologia que haurem sua fonte numa teoria filosófica.

Por outro lado, quando o espírito grego se entrega com seriedade à ciência, testemunha um sentido extraordinário de observação e de raciocínio. Ora, o que nos surpreende ao lermos os textos dos alquimistas gregos é a sua falta de interesse pelos fenômenos físico-químicos, isto é, justamente a ausência de espírito científico. Segundo observa Sherwood Taylor: "Todos aqueles que utilizavam o enxofre não podiam deixar de observar os curiosos fenômenos que se produziam depois da sua fusão e do subseqüente aquecimento do líquido. Ora, ainda que o enxofre seja mencionado centenas de vezes, jamais se alude a qualquer das suas características que não seja a sua ação sobre os metais. Existe aí um tal contraste com o espírito da ciência grega clássica que temos de concluir que os alquimistas não se mostraram interessados pelos fenômenos naturais que não serviam aos seus objetivos. No entanto, é um erro ver neles meros procuradores de ouro, porque o tom religioso e místico, sobretudo nas obras tardias, não se coaduna com o espírito dos que procuram riquezas [. . .]. Não se encontrará na alquimia o menor esboço de uma ciência [. . .]. O alquimista jamais recorre a técnicas científicas."[6] Os textos dos antigos alquimistas mostram "que esses homens não estavam interessados em fabricar ouro e, na realidade, não falavam de ouro real. O químico que se pusesse a examinar essas obras experimentaria a mesma sensação de um pedreiro que quisesse extrair informações práticas de uma obra de franco-maçonaria" (Sherwood Taylor, *ibid.*, p. 138).

Se portanto a alquimia não pode ter nascido do desejo de falsificar ouro (o teste que certificava a qualidade desse metal já era conhecido pelo menos há doze séculos), nem de uma técnica científica grega (acabamos de ver a falta de interesse dos alquimistas pelos fenômenos físico-químicos enquanto tais), somos obrigados a procurar alhures as

---

4 Para o estado atual das questões e para uma seleção dos textos, o leitor deverá consultar a clara monografia do Revº Pº Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I, pp. 217 s. Ver R.P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 103-116; H.E. Stapleton, "The Antiquity of Alchemy" e a bibliografia registrada na Nota N.

5 H.E. Stapleton cuida que a origem da alquimia alexandrina deve ser procurada não no Egito helenístico, mas na Síria, em Harran; é nesse país que ele situa o autor do *Tratado de Agathodaimon*, texto escrito provavelmente em 200 a.C., e portanto, segundo Stapleton, antes de *Phusikà kaì Mustiká*; cf. "The Antiquity of Alchemy", *Ambix*, V, 1953, pp. 1-43. Essa hipótese que, entre outras, explica o surto da alquimia árabe ainda é objeto de controvérsia. Numa série de estudos recentes, H.J. Shepard reconheceu no gnosticismo a principal fonte da mística alquímica; cf. "Gnosticism and Alchemy" (*Ambix*, VI, 1957, pp. 86-101) e a bibliografia coligida na Nota N.

6 F. Sherwood Taylor, *A Survey of Greek Alchemy*, p. 110. Cf. também F.S. Taylor, *Origins of Greek Alchemy*, pp. 42 s.

"origens" dessa disciplina *sui generis*. Muito mais do que a teoria filosófica da unidade da matéria, aquela que cristalizou a fé numa transmutação artificial, isto é, operada em laboratório, foi provavelmente a velha concepção da Terra-Mãe portadora de minerais-embriões. Foi o encontro com os simbolismos, as mitologias e as técnicas dos mineiros, fundidores e ferreiros que ocasionou, ao que parece, as primeiras operações alquímicas. Mas é sobretudo a descoberta experimental da Substância *viva*, tal como era sentida pelos artesãos, que deve ter desempenhado o papel decisivo. Com efeito, é a concepção de uma *Vida complexa e dramática da Matéria* que constitui a originalidade da alquimia em relação à ciência grega clássica. Temos fundados motivos para supor que a *experiência* da *vida dramática* da Matéria se tornou possível graças ao conhecimento dos Mistérios greco-orientais.

Sabe-se que o essencial da iniciação aos Mistérios consistia em participar da paixão, morte e ressurreição de um deus. Ignoramos as modalidades dessa participação, mas é possível conjeturar que os sofrimentos, a morte e a ressurreição do deus, já conhecidos do neófito na qualidade de mito, de história exemplar, lhe eram comunicados, durante a iniciação, de uma forma "experimental". O sentido e a finalidade dos Mistérios eram a transmutação do homem: através da experiência da morte e ressurreição iniciatórias, o *mústês** mudava de regime ontológico (tornava-se "imortal").

Ora, o tema dramático dos "sofrimentos", "morte" e "ressurreição" da Matéria é atestado desde o início na literatura alquímica greco-egípcia. A transmutação – o *opus magnum* que conduz à Pedra Filosofal – é alcançada fazendo-se passar a matéria por quatro fases, denominadas, segundo as cores que adquirem os ingredientes, *mélansis* (preto), *leúkosis* (branco), *xánthosis* (amarelo) e *iôsis* (vermelho). O "preto" (a *nigredo* dos autores medievais) simboliza a "morte" (mais adiante voltaremos a falar desse mistério alquímico). Convém, no entanto, sublinhar que as quatro fases do *opus* já são atestadas nos *Phusikà kaì Mustiká* pseudodemocritianos (fragmento conservado por Zósimo), no primeiro escrito propriamente alquímico, portanto (séculos II-I a.C.). Com um sem-número de variantes, as quatro (ou cinco) fases da obra (*nigredo, albedo, citrinitas, rubedo*, algumas vezes *viriditas*, outras *cauda pavonis*) mantêm-se em toda a história da alquimia árabe e ocidental.

Há ainda mais: é o drama místico do deus – a sua paixão, morte e ressurreição – que se vê projetado sobre a Matéria para transmudá-la.

* O *mústês* é, em grego, a pessoa que se submeteu a uma iniciação aos Mistérios, ou seja, o iniciado. (N. do T.)

Em síntese, o alquimista trata a Matéria tal como a divindade era tratada nos Mistérios: as substâncias minerais "sofrem", "morrem", "renascem" em outro modo de ser, isto é, são transmudadas. Jung chamou a atenção para um texto de Zósimo (*Tratado sobre a Arte*, III, 1, 2-3), no qual o célebre alquimista narra uma visão que lhe acudiu em sonho: uma personagem de nome Íon lhe revela que foi traspassada por uma espada, cortada em pedaços, decapitada, esfolada, queimada ao fogo, e que suportou tudo isso "com o fito de poder transformar o seu corpo em espírito". Ao despertar, Zósimo pergunta de si para consigo se tudo aquilo que viu em sonho não está relacionado com o processo alquímico da combinação da Água, se Íon não é a figura, a imagem exemplar da Água. Como demonstrou Jung, essa Água é a *aqua permanens* dos alquimistas e as suas "torturas" pelo Fogo correspondem à operação de *separatio*.[7]

Observemos que a descrição de Zósimo evoca não apenas o desmembramento de Dioniso e outros "deuses moribundos" dos Mistérios (cuja "paixão" é, de certa forma, comparável aos diversos momentos do ciclo vegetal, sobretudo as torturas, a morte e a ressurreição do "Espírito do trigo"), mas apresenta surpreendentes analogias com as visões iniciatórias dos xamãs e, em geral, com o esquema básico de todas as iniciações arcaicas. Sabe-se que toda iniciação inclui uma série de provas rituais que simbolizam a morte e ressurreição do neófito. Nas iniciações xamânicas, essas provas, embora sofridas "em estado secundário", são por vezes de extrema crueldade: o futuro xamã assiste em sonho ao seu próprio despedaçamento, à sua decapitação e morte.[8] Se levarmos em conta a universalidade desse esquema iniciatório e, por outro lado, a solidariedade entre os trabalhadores de metais, os ferreiros e os xamãs; se pensarmos que as antigas confrarias mediterrâneas de metalúrgicos e ferreiros dispunham, ao que tudo indica, de Mistérios que lhes eram próprios – conseguiremos situar a visão de Zósimo num universo espiritual que as páginas precedentes tentaram decifrar e circunscrever. Ao mesmo tempo, avaliamos a grande inovação dos alquimistas: *eles projetaram sobre a Matéria a função iniciatória*

[7] C.G. Jung, *Die Visionen des Zosimus* (no volume *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 137-216), pp. 153 s. O texto da "Visão" encontra-se em M. Berthelot, *Collection des Alchimistes grecs* (Textos), pp. 107-112, 115-118; cf. a nova tradução inglesa de F. Sherwood Taylor, *Ambix*, I, pp. 88-92. A *separatio* é expressa nas obras alquímicas como o desmembramento de um corpo humano; cf. Jung, *op. cit.*, p. 154, nota 27. Sobre a "tortura" dos elementos, ver *ibid.*, p. 211.

[8] Cf. M. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 52 s. e *passim*. C.G. Jung já estabelecera uma relação entre as iniciações xamânicas e o simbolismo alquímico; cf. *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, p. 157, nota 38.

do sofrimento. Graças às operações alquímicas, assimiladas às "torturas", à "morte" e à "ressurreição" do *mústês*, a substância é transmudada, isto é, alcança um modo de ser transcendental: converte-se em "Ouro". O ouro, convém relembrar, é o símbolo da imortalidade. No Egito, a carne dos Deuses era, segundo crença geral, de ouro: ao tornar-se Deus, o Faraó também obtinha uma carne de ouro. A transmutação alquímica equivale portanto à perfeição da matéria; em termos cristãos, à sua redenção.[9]

Já vimos que os minerais e os metais eram tidos como organismos vivos: falava-se da sua gestação, crescimento e nascimento, e até do seu casamento (cf. pp. 31 s.). Os alquimistas greco-orientais adotaram e revalorizaram todas essas crenças arcaicas. A combinação alquímica do enxofre e do mercúrio é quase sempre expressa em termos de "casamento". Mas esse casamento é também uma união mística entre dois princípios cosmológicos. Temos aí a novidade da pesquisa alquímica: a Vida da Matéria já não é representada em termos de hierofanias "vitais", como na perspectiva do homem arcaico, mas adquire uma dimensão "espiritual"; em outras palavras, ao assumir o sentido iniciatório do drama e do sofrimento, a Matéria também assume o destino do Espírito. As "provas iniciatórias" que, no plano do Espírito, conduzem à liberdade, à iluminação e à imortalidade, levam, no plano da Matéria, à transmutação, à Pedra Filosofal.

A *Turba Philosophorum* exprime com muita clareza o sentido espiritual da "tortura" dos metais: *eo quod cruciata est, cum in corpore submergitur, vertit ipsum in naturam inalterabilem ac indelebilem.*[10] Ruska é de opinião que, entre os alquimistas gregos, a "tortura" ainda não correspondia a operações reais e era antes simbólica, e só começou a designar operações químicas com os autores árabes. Lê-se no *Testamento de Ga'far Sâdiq* que os corpos mortos devem ser torturados por meio do Fogo e de todas as Artes do Sofrimento para que possam ressuscitar; pois sem sofrimento e sem morte não se pode alcançar a Vida eterna.[11] A "tortura" ocasionava sempre a "morte" – *mortificatio,*

[9] C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 416 s., fala da redenção, através da obra alquímica, da *anima mundi*, presa na Matéria (ver Nota P). Essa concepção, de origem e estrutura gnósticas, foi sem dúvida compartilhada por alguns alquimistas: integra-se, aliás, em toda essa corrente de pensamento escatológico que devia resultar na concepção da *apokatástasis* [restauração] do Cosmo. Mas, pelo menos em seus começos, a alquimia não postulava o aprisionamento da *anima mundi* na Matéria, muito embora, obscuramente, esta ainda fosse sentida como a *Terra Mater*.

[10] Julius Ruska, *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie*, p. 168.

[11] Julius Ruska, *Arabische Alchemisten*, II, p. 77.

putrefactio, nigredo. Não existe a menor esperança de "ressuscitar" para um modo de ser transcendente (isto é, nenhuma esperança de chegar à transmutação), sem a "morte" prévia. O simbolismo alquímico da tortura e da morte é por vezes equívoco: a operação pode ser entendida como se referindo tanto ao homem quanto a uma substância mineral. Nas *Allegoriae super librum Turbae*, lê-se: "Pegue um homem, raspe-lhe os pêlos e jogue-o sobre a Pedra. . . até que o seu corpo morra" (*accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem. . . donec corpus eius moriatur*).[12] Esse simbolismo ambivalente impregna todo o *opus alchymicum*. Vale a pena portanto compreendê-lo bem.

[12] *Artis Auriferae* (Basilae, 1593), vol. I, p. 139, citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 455, nota 3.

14
ARCANA ARTIS

A "morte" corresponde em geral – ao nível operatório – à cor negra que tomavam os ingredientes, à *nigredo*. É a redução das substâncias à *materia prima*, à *massa confusa*,[1] a massa fluida, informe, que corresponde – ao nível cosmológico – à situação primordial, ao Caos. A morte representa a regressão ao amorfo, a reintegração do Caos. Aliás é por isso que o simbolismo arcaico desempenha um papel tão importante. Uma das máximas dos alquimistas era: "Não efetue qualquer operação antes que tudo tenha sido reduzido à Água."[2] No terreno operacional, esse processo corresponde à dissolução do ouro purificado na *aqua regia*. Kirchweger, que se presume ser o autor da *Aurea Catena Homeri* (1723) – obra que, diga-se de passagem, exerceu notável influência sobre o jovem Goethe –, escreve: "Não paira a menor dúvida de que toda a Natureża era inicialmente Água, e de que pela Água nasceram todas as coisas e também pela Água todas as coisas devem ser destruídas."[3] A regressão alquímica ao estádio fluido da matéria corresponde, nas cosmologias, ao estado caótico primordial, e, nos ritos de iniciação, à "morte" do *mústês*.

O alquimista conseguia obter também a dissolução ao colocar as substâncias num banho de mercúrio. Conforme escreve Starkey (= Eirenaeus Philalethes), "o principal fundamento da transmutação é a possibilidade de reduzir todos os metais, e os minerais de natureza metálica, à sua primeira matéria mercurial".[4] Um tratado atribuído a "Afonso, rei de Portugal", esclarece que "a nossa dissolução consiste apenas em devolver o corpo à umidade [. . .]. O primeiro resultado dessa operação é a redução do corpo à Água, isto é, ao Mercúrio, e temos

---

[1] Cf. alguns exemplos em Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 442 s.

[2] Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 132. Sobre a *aqua permanens*, ver os textos citados por Jung, *op. cit.*, pp. 320 s.

[3] Texto citado por R.D. Gray, *Goethe the Alchemist* (Cambridge, 1952), p. 14.

[4] G. Starkey, *Ripley Reviv'd* (Londres, 1678), p. 3, citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 16.

aí o que os Filósofos denominam solução e que é o fundamento de toda a Obra."[5] Segundo determinados autores, a dissolução seria a primeira operação; para outros, seria a calcinação, a redução ao amorfo por meio do Fogo. Seja como for, o resultado é o mesmo: a "morte".

Essa redução alquímica à *prima materia* é suscetível de inumeráveis interpretações e homologações: pode ser valorizada principalmente como uma regressão ao estágio pré-natal, um *regressus ad uterum*. O simbolismo seminal é atestado, por exemplo, num *codex* estudado por Carbonelli, onde se afirma que, antes de se utilizar o ouro no *opus*, "é necessário reduzi-lo a esperma".[6] O *vas mirabile*, em que, segundo, proclamava Maria a Profetisa, residia todo o segredo alquímico, é "uma espécie de *matrix* ou *uterus* do qual vai nascer o *filius philosophorum*, a Pedra miraculosa" (Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325). "O vaso é semelhante à obra de Deus no vaso da divina germinação", escreve Dorn.[7] Segundo Paracelso, "aquele que quer entrar no Reino de Deus deve primeiramente entrar com o seu corpo em sua mãe e ali morrer". Ainda segundo Paracelso, o mundo inteiro deve "entrar em sua mãe", que é a *prima materia*, a *massa confusa*, o *abyssus*, para poder alcançar a eternidade.[8] Segundo John Pordage, o *Banho Maria* é "o lugar, a *matrix* e o centro de onde a divina tintura flui como da sua fonte e origem".[9] Nos versos publicados como suplemento do *Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum* (1735) de Georg von Welling, lê-se: "Na verdade, não posso alcançar o Reino Celeste se não nascer uma segunda vez. Eis por que desejo retornar ao seio de minha Mãe, a fim de ser de novo gerado, e é precisamente isso que não tardarei a fazer."[10] O

---

[5] Cf. John Read, *Prelude to Chemistry*, p. 137

[6] *Et in che l'oro si vogli mettere in opra è necessario che si riduchi in sperma*; texto reproduzido por G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell' alchimia in Italia* (Roma, 1925), p. 7.

[7] Dorn, "Physica Trismegisti" (*Theatrum Chemicum*, vol. I, Ursellis, 1602, pp. 405-437), 430, citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 325, nota 1.

[8] Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 31.

[9] Cf. a carta de John Pordage (1601-1681) relativa ao *opus* e endereçada à sua *soror mystica* Jane Leade, reproduzida por C.G. Jung em *Die Psychologie der Uebertragung* (utilizamos a tradução inglesa, *Psychology of the Transference*, em *The Practice of Psychotherapy*, Nova York, 1959; cf. pp. 295 s.).

[10] Citado por Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32, 268. *Fräulein* von Klettenberg foi quem, em 1768, incentivara o jovem Goethe a ler o *Opus Mago-Cabbalisticum*; Goethe achou o livro "obscuro e incompreensível"; cf. Gray, p. 4. Mas ele certamente leu o apêndice (cf. *ibid.*, p. 31) e o simbolismo alquímico do "retorno à Mãe" encontra-se na produção poética ulterior de Goethe; cf. Gray, pp. 202 s. Ver também Alexander von Bernus, *Alchymie und Heilkunst*, pp. 165 s. Sobre o simbolismo goethiano do *Gang zu den Muettern*, ver M. Eliade, *Mitul Reintegrarii* (Bucareste, 1942), pp. 16 s.

regressus ad uterum é por vezes apresentado sob a forma de um incesto com a Mãe. Michael Maier conta-nos que "Delphinas, um filósofo desconhecido, fala com muita clareza no seu tratado *Secretus Maximus*, da Mãe que deve, por necessidade natural, unir-se a seu filho" (*cum filio ex necessitate naturae conjungenda*).[11] Mas é evidente que a "Mãe" simboliza nesses diferentes contextos a Natureza no estado primitivo, a *prima materia* dos alquimistas, e que o "retorno à Mãe" traduz uma experiência espiritual que pode ser comparada a qualquer outra "projeção" para fora do Tempo, em outros termos, à reintegração de uma situação originária. A "dissolução" na *materia prima* é igualmente simbolizada por uma união sexual, que termina com o desaparecimento no útero. Lê-se no *Rosarium Philosophorum*: "Beya pôs-se por cima de Gabricus e agasalhou-o em seu útero de tal modo que nenhuma parte dele ficou visível. Abraçou-o com tanto amor que o absorveu completamente na sua própria natureza. . ." (*Nam Beya ascendit super Gabricum, et includit eum in suo utero, quod nil penitus videri potest de eo. Tantoque amore amplexata est Gabricum, quod ipsum totum in sui naturam concepit. . .*).[12] Tal simbolismo presta-se naturalmente a inumeráveis revalorizações e integrações. O *Banho Maria* não é apenas a "matriz da divina tintura", como já assinalamos. Representa também o útero de que nasceu Jesus. A encarnação do Senhor no adepto pode portanto ter início quando os ingredientes alquímicos do *Banho Maria* entram em fusão e reintegram o estado primordial da matéria. O fenômeno de regressão é relacionado tanto com o *nascimento* quanto com a *morte* de Cristo.[13]

Colocando-se em perspectivas diferentes, J. Evola e C.G. Jung comentaram com muita propriedade o simbolismo da Morte iniciática tal como se depreende da *nigredo*, da *putrefactio*, da *dissolutio*.[14] Convém acrescentar que a dissolução e a reintegração do caos é uma operação que, seja qual for o seu contexto, apresenta pelo menos duas significações solidárias: cosmológica e iniciatória. Toda "morte" é ao mesmo tempo uma reintegração da Noite cósmica, do Caos pré-cosmo-

[11] Maier, *Symbola aureae mensae duodecim nationum* (Frankfurt, 1617), p. 344, citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 453, nota 1. Ver também J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 78 s. (*l'incesto filosofale*).
[12] *Rosarium Philosophorum* (*Artis Auriferae*, I, pp. 204-384), p. 246, citado por Jung, *op. cit.*, p. 459, nota 1. Sendo Beya irmã de Gabricus, o desaparecimento no útero conserva, também neste caso, o valor simbolico do "incesto filosófico". A respeito desse tema, ver ainda C.H. Josten, *William Blackhouse of Swallowfield* (*Ambix*, IV, 1949, pp. 1-33), pp. 13-14.
[13] R.D. Gray, *Goethe the Alchemist*, pp. 32-33.
[14] J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 116 s.; C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, pp. 451 s.; *id.*, *The Psychology of the Transference*, pp. 256 s.

lógico; em múltiplos níveis, as trevas exprimem sempre a dissolução das Formas, o retorno à fase seminal da existência. Toda "criação", todo aparecimento das Formas ou, em outro contexto, todo acesso a um nível transcendente, exprime-se por um símbolo cosmológico. Já o dissemos repetidas vezes: um nascimento, uma construção, uma criação de ordem espiritual, tem sempre o mesmo modelo exemplar: a cosmogonia. Explica-se desde logo a recitação, em tantas culturas diferentes, do mito cosmogônico, não só no dia de Ano Novo (quando o mundo é simbolicamente recriado), ou no ensejo da entronização de um novo rei, ou por ocasião de um casamento, de uma guerra etc., mas também quando se trata de salvar uma colheita ameaçada ou de curar uma doença. O sentido profundo de todos esses rituais parece-nos claro: para *fazer* bem alguma coisa, ou *refazer* uma integridade vital ameaçada pela doença, cumpre primeiro voltar *ad originem* e depois repetir a cosmogonia.[15] A morte iniciatória e as trevas místicas têm portanto uma valência cosmológica: restabelece-se o estado primeiro, o estado germinal da matéria, e a "ressurreição" corresponde à criação cósmica. Para utilizarmos a terminologia moderna, a morte iniciatória elimina a Criação e a História, exime o homem de todos os fracassos e de todos os "pecados", ou seja, em última análise, da degradação inseparável da condição humana. (Ver M. Eliade, *Naissances mystiques*, Paris, 1969.)

Sob esse aspecto, o alquimista não inovava: ao procurar a *materia prima*, tentava obter a redução das substâncias ao estado pré-cosmogônico. Sabia não ser capaz de conseguir a transmutação a partir das "formas" já gastas pelo Tempo; tinha, antes de mais nada, de "dissolver" essas "formas". No contexto das iniciações, a "dissolução" significava que o *mústês* "morria" para a sua existência profana, gasta, decaída. Que a Noite cósmica tenha sido assimilada à Morte (= trevas) ao mesmo tempo que ao regresso *ad uterum* é algo que ressalta tanto da história das religiões quanto dos textos alquímicos já citados. Os alquimistas ocidentais incorporaram o seu simbolismo à teologia cristã: a "morte" da matéria era santificada pela morte de Cristo, que lhe assegurava assim a redenção. C.G. Jung ressaltou brilhantemente o paralelismo Cristo-Pedra Filosofal e a audaciosa teologia nele envolvida.[16]

[15] Ver, de nossa autoria, *Le Mythe de l'Eternel Retour*, pp. 83 s. e *passim*; cf. também o nosso *Traité d'Histoire des Religions*, pp. 350 s.
[16] Ver sobretudo *Psychologie und Alchemie*, pp. 469 s. Albert-Marie Schmidt expôs com grande felicidade o paralelismo Cristo-Pedra Filosofal: "Professam a crença de que, para realizar a 'Grande Obra', regeneração da matéria, devem procurar obter a regeneração da sua alma. Essa gnose não tarda a assumir um aspecto cristão. Da mesma forma como, no seu recipiente fechado, a matéria morre e

É essencial apurar-se bem o plano em que se desenvolve a obra alquímica. Sem sombra de dúvida, os alquimistas alexandrinos, desde o começo, estavam conscientes de que, ao perseguirem a "perfeição dos metais", procuravam alcançar a sua própria perfeição.[17] O *Liber Platonis quartorum* (cujo original árabe não pode ser posterior ao século X) atribui grande importância ao sincronismo entre o *opus alchymicum* e a experiência íntima do adepto. "As coisas são tornadas perfeitas pelos seus semelhantes, e é por esse motivo que o operador deve participar da operação" (*oportet operatorem interesse operi*).[18] O mesmo texto recomenda o uso de um occipício como vaso em que se realiza a transformação, uma vez que o crânio é o receptáculo do pensamento e do intelecto (*os capitis. . . vas mansionis cogitationis et intellectus*; citado por Jung, *op. cit.*, p. 365, nota 3). O próprio adepto deve transformar-se em Pedra Filosofal. "De pedras mortas, transformai-vos em vivas pedras filosofais", escreve Dorn (*transmutemini de lapidibus mortuis in vivos lapides philosophicos*; citado por Jung, p. 367, nota 1). E Morienus dirige-se nestes termos ao rei Kallid: "Porque essa substância (isto é, a que contém o segredo divino) é extraída de vós e porque sois o seu mineral (ou seja, a matéria bruta), eles (os adeptos) encontram-na em vós e, falando de maneira mais precisa, de vós eles a tomam" (citado por Jung, p. 426, nota 1). Por seu turno, Gichtel escreve a propósito da operação *albedo* (que, em certos contextos, designa a primeira transmutação hermética: a do chumbo, ou do cobre, em prata): "Com essa regeneração, não recebemos apenas uma nova Alma; recebemos também um novo Corpo [. . .]. Esse Corpo é extraído do Verbo Divino ou da

ressuscita, perfeita, desejam que a sua alma, ao sucumbir no falecimento místico, renasça para levar em Deus uma existência extática. Gabam-se de se conformar em tudo com o exemplo de Cristo, que, para vencer a morte, teve de sofrer, ou melhor, de aceitar, o seu golpe. Assim, para eles, a imitação de Cristo é não somente um método de vida espiritual, mas ainda um meio de regular o curso das operações materiais de onde se originará o magistério. A célebre frase evangélica: *se a semente não morre* é ao mesmo tempo válida para a matéria e para a alma. Um mesmo vitalismo oculto, por graça de Deus, estimula tanto uma como a outra" (*La Poésie scientifique en France au XVI^e^ siècle*, p. 319). Cf. também J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 168 s.

[17] Ver Arthur John Hopkins, *Alchemy, Child of Greek Philosophy*, pp. 214-215. Segundo Hopkins, os primeiros alquimistas alexandrinos acreditavam poder elevar os metais ordinários à dignidade da prata e do ouro, imprimindo sobre os seus "corpos" um "espírito volátil", manifestado pela cor (*ibid.*, p. 69 etc.). Seja qual for a idéia que se faça dessa hipótese, não é menos evidente que a tarefa de impor o "espírito volátil" sobre o "corpo" das substâncias pressupõe uma valorização religiosa da Matéria e, portanto, uma significação soteriológica do *opus alchymicum*.

[18] Citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 363.

Sophía celeste [. . .]. Ele é espiritual, mais sutil do que o Ar, semelhante aos raios de Sol que penetram em todos os corpos, e tão diferente do velho corpo quanto o Sol resplandecente o é da Terra escura; e embora permaneça no velho corpo, este não pode concebê-lo, ainda que por vezes chegue a senti-lo."[19]

Em poucas palavras, o alquimista ocidental, no seu laboratório, tal como o seu colega indiano ou chinês, operava sobre si próprio, sobre a sua vida psicofisiológica tanto quanto sobre a sua experiência moral e espiritual. Os textos são acordes em insistir nas virtudes e qualidades do alquimista:[20] este deve ser sadio, humilde, paciente, casto; deve ter o espírito livre e harmonizado com a obra; deve ser inteligente e sábio, e deve, ao mesmo tempo, obrar, meditar, rezar etc. Dessa maneira, vê-se que não se trata apenas de operações de laboratório. O alquimista entrega-se por completo à sua obra. Mas essas qualidades e virtudes não devem ser entendidas num sentido puramente moral. Elas têm, para o alquimista, a mesma função da paciência, da inteligência, da constância de espírito etc., no *sâdhana* tântrico ou no noviciado que antecedia a iniciação aos Mistérios. Isso equivale a dizer que nenhuma virtude e nenhuma erudição podiam prescindir da experiência iniciatória, que era a única capaz de realizar a ruptura de nível implicada na "transmutação".

Digamos desde logo que não sabemos a natureza exata da experiência crucial que equivalia, para o alquimista, à obtenção da Pedra Filosofal ou do Elixir. Excessivamente prolixa a respeito de tudo o que tange às preliminares e às etapas do *opus*, a literatura alquímica só faz alusões veladas, o mais das vezes incompreensíveis, ao *mysterium magnum*. Mas se tínhamos razão em insistir nas relações e solidariedades entre o simbolismo mineralógico, os rituais metalúrgicos, as magias do fogo e as crenças na transmutação artificial dos metais em ouro mediante operações que fazem as vezes da Natureza e do Tempo; se levamos em conta as relações íntimas entre a alquimia chinesa e as técnicas neotaoístas, entre a alquimia indiana e o tantrismo; se, finalmente, os alquimistas alexandrinos, como é provável, projetaram sobre as substâncias minerais o argumento da iniciação aos Mistérios – é possível penetrar na natureza da experiência alquímica. O alquimista indiano nos proporciona um ponto de referência: opera sobre as substâncias mine-

[19] Gichtel, *Theosophia Practica*, III, 13, 5, citado por Evola, *La Tradizione ermetica*, p. 164. Sobre o corpo "incorruptível e celeste", ver C. Della Riviera, *Il Mondo Magico degli Heroi* (reimpressão, Bari, 1932), pp. 123 s.

[20] Cf. Jung, *op. cit.*, pp. 367 s. Já se observaram instruções semelhantes entre os alquimistas chineses e hindus; ver *supra*, pp. 87 s., 101 s.

rais para se "purificar" e para "despertar" a si mesmo, ou, em outras palavras, para entrar na posse das forças divinas que dormem no seu corpo. O alquimista ocidental, ao esforçar-se por "matar" os ingredientes, por reduzi-los à *materia prima*, provoca, muito provavelmente, uma *sumpátheia* entre as "situações patéticas" da substância e o seu ser mais íntimo. Em outros termos, atinge experiências iniciatórias que, simultânea e proporcionalmente ao *opus*, lhe forjam outra personalidade, comparável àquela que obtém depois de haver enfrentado de maneira vitoriosa as provas da iniciação. A sua participação nas fases do *opus* é de tal monta que, por exemplo, a *nigredo* lhe proporciona experiências análogas às do neófito nas cerimônias de iniciação, quando este se sente "tragado" no ventre do monstro, ou "enterrado", ou simbolicamente "morto" pelas máscaras e pelos Mestres iniciadores.

É impossível, em poucas páginas, dar uma descrição minuciosa do *opus alchymicum*; além disso, ocorre ainda que os autores nem sempre estão de acordo sobre a ordem das operações. Mas é interessante notar que a *coniunctio* e a morte que se segue é por vezes expressa em termos de *hierós gámos*: os dois princípios – o Sol e a Lua, o Rei e a Rainha – unem-se no banho de mercúrio e morrem (é a *nigredo*); a sua "alma" deixa-os para retornar mais tarde e dar vida ao *filius philosophorum*, o ser andrógino (= Rebis) que anuncia a iminente obtenção da Pedra Filosofal. Essa ordem operatória é sugerida no *Rosarium Philosophorum* por uma série de gravuras, a cuja interpretação Jung dedicou a maior parte do seu livro *Psychologie der Uebertragung*. Cumpre-nos salientar a importância que os alquimistas atribuem às experiências "terríveis" e "sinistras" da "negrura", da morte espiritual, da descida aos Infernos: além de serem continuamente mencionadas nos textos, podem ser decifradas na arte e na iconografia de inspiração alquímica, onde essas formas de experiências se traduzem através do simbolismo saturniano, da "melancolia", da contemplação de crânios etc.[21] A figura de Cronos-Saturno simboliza o Grande Destruidor que é o Tempo, e portanto não só a morte (= *putrefactio*) como também o novo nascimento. Saturno, símbolo do Tempo, é muitas vezes representado com uma balança na mão. Conhece-se a importância do símbolo da Balança no hermetismo e na alquimia (ver prancha 34, Read, *Prelude to Chemistry*): o ilustre Geber (= Jâbîr ibn Hayyân) é também autor de um *Livro das Balanças.*[22] Não se deveria procurar nesse "domínio da

[21] Cf. G.F. Hartlaub, *Arcana Artis. Spuren alchemistischer Symbolik in der Kunst des 16 Jahrhunderts (Zeit. f. kunstgeschichte*, VI, 1937, pp. 289-324), pp. 316 s. Ver Nota R.

[22] Sobre o simbolismo da Balança em Jâbîr, ver Henri Corbin, *Le Livre du Glorieux de Jâbîr ibn Hayyân* (*Eranos-Jahrbuch*, 18, 1950), pp. 75 s.

Balança" (que os torna oniscientes e clarividentes), nessa familiaridade com a obra do Tempo (a *putrefactio*, a Morte que destrói *omne genus et formam*), nessa "sabedoria" reservada apenas àqueles que anteciparam durante a vida a experiência da morte, a explicação da célebre "melancolia saturniana" dos magos e alquimistas?[23] Seja como for, não podemos esquecer que o acróstico construído por Basile Valentine com o termo *vitriol* ("vitríolo") sublinha a implacável necessidade do *descensus ad inferos: Visita Interiora Terrae Rectificando Invenies Occultum Lapidem* ("Visita o interior da Terra, e pela purificação encontrarás a Pedra secreta").

A fase que se segue à *nigredo*, isto é, a "obra branca", a *leúkosis*, a *albedo*, corresponde provavelmente, no plano espiritual, a uma "ressurreição" que se traduz pela apropriação de certos estados de consciência inacessíveis à condição profana. (Ao nível operatório, trata-se do fenômeno da "coagulação", consecutivo à *putrefactio* inicial.) As duas fases ulteriores, a *citrinitas* e a *rubedo*, que coroam a obra alquímica e conduzem à Pedra Filosofal, ainda desenvolvem e fortalecem essa nova consciência iniciatória.[24]

Convém insistirmos no caráter paradoxal do *começo* e do *fim* do *opus alchymicum*. Parte-se da *materia prima* para se chegar à Pedra Filosofal, mas uma e outra "substância" foge a qualquer identificação precisa, menos pelo laconismo dos autores do que em virtude da sua própria prolixidade. Efetivamente, os sinônimos empregados para a *materia prima* são por demais numerosos: o *Lexicon alchemiae* de Martin Ruland (Frankfurt, 1612) registra mais de cinqüenta, e esse número está longe de ser exaustivo. Quanto à "natureza" precisa da *materia prima*, escapa a qualquer definição. Zacharia escreveu que não há erro em declarar espiritual "a nossa matéria", mas tampouco se mente ao afirmar a sua corporalidade; se lhe chamamos celeste, "trata-se do seu verdadeiro nome", mas também estaríamos certos se lhe déssemos a denominação de terrestre. Como com razão observa J. Evola, a propósito desse texto, não se trata de um conceito filosófico, mas de um símbolo: quer-se dizer que o alquimista assume a Natureza *sub specie interioritatis* (*op. cit.*, p. 32). Daí o grande número de sinô-

[23] É o que parece crer Hautlaub, *op. cit.*, p. 322, seguindo a exegese do simbolismo hermético da *Melancholia* de Dürer, minuciosamente estudado por F. Saxi e Panowski.

[24] O leitor poderá encontrar uma exposição, conforme à perspectiva tradicional, da *albedo* e da *rubedo* em J. Evola, *La Tradizione ermetica*, pp. 156 s. A interpretação psicológica de Jung, em *Psychologie der Uebertragung* (edição norte-americana, pp. 271 s.). Ver também Albert-Marie Schmidt, *La Poésie scientifique en France au XVI^e siècle*, pp. 331 s.

nimos utilizados para significar a *materia prima*. Certos alquimistas identificam-na com o mercúrio ou com o chumbo, outros, com a água, o sal, o fogo etc., outros ainda com a terra, o sangue, a Água da Juventude, o Céu, a mãe, a lua, o dragão, ou com Vênus, o caos, e até com a Pedra Filosofal ou com Deus.[25]

Essa ubiqüidade da *materia prima* corresponde em todos os pontos à da Pedra Filosofal. Porque, se a Pedra se encontra no fim de uma fabulosa operação ("saiba que este é um caminho muito longo", *longissima via*, adverte-nos o *Rosarium*), ela é ao mesmo tempo extremamente acessível: na verdade, é encontrada em toda a parte. Ripley (*circa* 1415-1490) escreve: "Dizem os Filósofos que as aves e os peixes nos trazem a Pedra; cada homem a possui e ela se encontra em todos os lugares, em vós, em mim, em todas as coisas, no tempo e no espaço. Ela se oferece a si mesma numa forma desprezível (*vili figura*). E dela surde a nossa *aqua permanens*."[26] Segundo um texto de 1526, publicado na *Gloria Mundi*, a Pedra "é familiar a todos os homens, jovens e velhos, encontra-se no campo, na aldeia, na cidade, em todas as coisas criadas por Deus; e no entanto é desprezada por todos. Ricos e pobres nela tocam todos os dias. Ela é jogada na rua pelos empregados domésticos. As crianças com ela brincam.[27] E contudo ninguém a aprecia, embora seja, depois da alma humana, a coisa mais maravilhosa e mais preciosa que há na Terra, e embora tenha o poder de derrubar Reis e Príncipes. Apesar disso, é considerada a mais vil e a mais insignificante das coisas terrestres. . .".[28] Deixando de lado o rico simbolismo dessa Pedra, na qual ninguém reconhece a pedra angular, acrescentemos que a ubiqüidade e a universalidade do *Lapis Philosophorum* constituem um tema fundamental da literatura alquímica. Um livrinho publicado em 1652 em Londres, *The Names of the Philosophers Stone*, confere-lhe mais de 170 denominações, entre as quais Leite da Virgem, Sombra do Sol, Água Seca, Saliva da Lua etc. Pernety, no seu *Dictionnaire mytho-hermétique* (Paris, 1787), dá uma lista alfabética incompleta de cerca de 600 nomes. Um fragmento atribuído a Zósimo já se refere a "essa Pedra que não é uma pedra, coisa preciosa que não tem valor, objeto de inumeráveis formas que não tem forma, esse desconhecido que é conhecido de todos".[29] Mas, tal como escreve Hortulanus, citado pelo *Rosarium Philosophorum*, "só aquele que sabe como fazer a Pedra Filosofal compreende as palavras a ela referentes".[30] E o *Rosarium* nos adverte ainda que "essas questões devem ser transmitidas misticamente (*tallis materia debet tradi mystice*), tal como a poesia, que emprega fábulas e parábolas".[31] A crermos no que nos dizem alguns, existia inclusive "um juramento no sentido de não divulgar o segredo nos livros".[32]

Trata-se muito provavelmente de uma "linguagem secreta", como a que é encontrada tanto entre os xamãs das sociedades arcaicas como entre os místicos das religiões históricas; "linguagem secreta" que é ao mesmo tempo expressão de sentimentos que não podem ser transmitidos através da linguagem quotidiana, e comunicação críptica do sentido oculto dos símbolos.[33] Cumpre também observar que a paradoxal ubiqüidade e inacessibilidade da Pedra Filosofal lembra até certo ponto a dialética do sagrado em geral. As hierofanias, precisamente por manifestarem o sagrado, mudam o regime ontológico dos objetos: vis ou insignificantes, uma pedra, uma árvore ou uma fonte, desde o momento em que incorporam o sagrado, tornam-se inestimáveis aos olhos de todos aqueles que participam dessa experiência religiosa. De certa forma, pode-se comparar a existência do alquimista, que desemboca, graças à Pedra Filosofal, num outro plano de existência espiritual, à experiência do *homo religiosus* que assiste à transmutação do Cosmo através das hierofanias. O paradoxo da hierofania consiste em que ela manifesta o sagrado e incorpora o transcendente num "objeto desprezível"; em outros termos, a hierofania efetua uma ruptura de nível. O mesmo paradoxo manifesta-se na Pedra Filosofal: não pode ser percebida pelos olhos dos profanos, enquanto as crianças brincam com ela e os criados

---

[25] Sobre a identificação da *prima materia* com Deus e a respeito da origem aristotélica desse paradoxo, cf. Jung, *Psychologie der Uebertragung*, edição norte-americana, p. 314, nota 23.

[26] Citado por Jung, *Psychologie und Alchemie*, p. 442.

[27] Temos aí uma evidente alusão ao *ludus puerorum*, simbolismo importante no hermetismo (cf. Hautlaub, *Arcana Artis*, pp. 296 s.). Trata-se sem dúvida da espontaneidade e da facilidade do *opus alchymicum*, que deve efetuar-se "naturalmente", como um jogo infantil. O simbolismo alquímico é solidário da imagem exemplar da Criança presente nos Evangelhos.

[28] A.E. Waite, *The Hermetic Museum. Restored and Enlarged* (Londres, 1893), I, p. 180; Read, *Prelude to Chemistry*, p. 130.

[29] Citado por Read, *Prelude to Chemistry*, p. 129.

[30] Citado por Jung, *Psychologie der Uebertragung* (edição norte-americana), p. 288.

[31] Jung, *ibid.*, p. 286, nota 15.

[32] Zadith Senior, citado por Jung, p. 215, nota 7. Agrippa de Nettesheim fala também do "juramento de silêncio", *ibid.*, p. 215 e nota 7. A "linguagem secreta" já é utilizada nas receitas técnicas mesopotâmicas no século XVIII a.C.: cf. R.J. Forbes, *Studies in Ancient Technology* (Leyden, 1955), I, p. 125. Sobre os segredos de ofício, cf. *ibid.*, p. 127.

[33] Ver, de nossa autoria, os livros *Le Chamanisme*, pp. 99 s.; *Le Yoga*, pp. 251 s.; 394 s. e o estudo *Techniques de l'extase et Langages Secrets*. Cf. também Réné Alleau, *Aspects de l'alchimie traditionelle*, pp. 91 s.

domésticos a lançam na rua; ela está em toda a parte, e no entanto se revela a coisa mais difícil de obter.

A experiência alquímica e a experiência mágico-religiosa compartilham portanto elementos comuns ou análogos. A utilização de termos religiosos pelos alquimistas ocidentais não representava necessariamente uma precaução contra a censura eclesiástica. O *opus alchymicum* tinha analogias profundas com a vida mística. Georg von Welling escreve "que a nossa intenção não á apenas ensinar a fabricar ouro, mas alguma coisa muito mais elevada: de que maneira a Natureza pode ser vista e reconhecida como derivando de Deus, e Deus visto na Natureza".[34] Um discípulo de Paracelso, Oswald Croll, afirma que os alquimistas são "homens santos que, pela virtude do seu espírito deificado, provaram os primeiros frutos da Ressurreição nesta vida e tiveram o gozo antecipado do Reino Celeste".[35] De acordo com o pensamento de muitos alquimistas, a obtenção da Pedra Filosofal equivale ao conhecimento de Deus. De resto, é por esse motivo que a Pedra torna possível a identificação dos contrários. Segundo Basil Valentine, "o mal deve converter-se em bem". Starkey descreve a Pedra como "a reconciliação dos contrários, realiza a amizade entre os Inimigos" (textos citados por Gray, *op cit*., p. 34). Voltamos a encontrar aqui o velhíssimo simbolismo da *coincidentia oppositorum*, universalmente difundido, que apareceu nos estágios arcaicos de cultura e servia para definir, de uma forma mais ou menos certa, ao mesmo tempo a realidade fundamental, o *Urgrund*, e o estado paradoxal da totalidade, da perfeição, e por conseguinte a sacralidade e Deus.

Entretanto, a virtude primeira da Pedra reside na sua capacidade de transformar os metais em ouro. Conforme as palavras de Arnold de Villanova, "existe na Natureza certa matéria pura que, descoberta e levada à perfeição pela Arte, converte por si mesma todos os corpos imperfeitos que toca" (citado por J. Read, *op. cit*., p. 119). Depara-se-nos aí, bem viva, a idéia arcaica de que a Pedra ou o Elixir completa e termina a obra da Natureza. Frate Simone da Colonia escrevia no *Speculum minus alchimiae*: "Essa arte nos ensina a fazer um remédio denominado Elixir, o qual, quando derramado sobre os metais imperfeitos, aperfeiçoa-os completamente, e é por essa razão que foi inventado."[36] E um *codex* alquímico estudado por Carbonelli diz-nos que "essa matéria, se tivesse sido melhor dirigida pela Natureza nas entranhas da Terra e não se houvesse misturado acidentalmente com as impurezas, teria sido o Santo Sol e a Lua" (*op. cit*., p. 7). A idéia de que a Pedra precipita o ritmo temporal de todos os organismos, e acelera o crescimento, encontra-se na *Prática* de Raimundo Lúlio: "Na primavera, mediante o seu grande e maravilhoso calor, a Pedra comunica vida às plantas; se dela dissolveres na água a quantidade aproximada de um grão, e se, tomando dessa água a porção necessária para encher a casca de uma avelã, regares com ela um tronco de videira, a tua cepa estará em maio carregada de uvas maduras."[37]

[34] Prefácio ao *Opus Mago-Cabbalisticum*, citado por R.D. Gray, *Goethe the Alchemist*, p. 19.

[35] Oswald Croll, *Philosophy Reformed and Improved* (Londres, 1657), p. 214, citado por Gray, *op. cit*., p. 21.

[36] Manuscrito da Biblioteca da Universidade de Bolonha, citado por G. Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia*, p. 7.

Os alquimistas árabes foram os que primeiro atribuíram à pedra virtudes terapêuticas, e foi por intermédio da alquimia árabe que o conceito do *Elixir Vitae* chegou ao Ocidente.[38] Roger Bacon, sem utilizar o termo Pedra ou Elixir, fala no seu *Opus Majus* de um "remédio que faz desaparecer as impurezas do corpo e impede de tal maneira a decadência desse corpo que prolonga a vida por vários séculos." Segundo Arnold de Villanova, "a Pedra Filosofal cura todas as enfermidades [. . .]. Cura num único dia uma doença que duraria um mês, em doze dias uma doença que duraria um ano, e uma outra mais longa num só mês. Restitui aos velhos a juventude".[39] O conceito alquímico do Elixir, introduzido no Ocidente pelos autores árabes, passou a ocupar o lugar do mito de uma planta maravilhosa ou de uma bebida de imortalidade, mito esse atestado, desde a mais remota antigüidade, em todos os povos indo-europeus, e cujo arcaísmo é indubitável. O Elixir, portanto, só constituía uma novidade no Ocidente na medida em que se identificava com a obra alquímica e com a Pedra Filosofal.

Por outro lado, como era de esperar, a imagem da Pedra acabou por absorver todas as velhas crenças mágicas: dizia-se que o homem possuidor da Pedra era invulnerável, e o *Livro da Mui Santa Trindade* nos ensina que "a Pedra tornava invisível quem a segurasse na concavidade da mão. Se a cosermos num tecido fino e usarmos esse tecido bem apertado em torno do corpo de tal maneira que a Pedra fique bem aquecida, poderemos nos elevar nos ares até a altura que desejarmos. Para descer, basta-nos afrouxar ligeiramente o tecido".[40]

[37] Fragmento reproduzido por W. Ganzenmüller, *L'Alchimie au Moyen Age*, p. 159.

[38] Cf. R.P. Multhauf, *The Origins of Chemistry*, pp. 135 s. Sobre o elixir do ouro na alquimia ocidental, ver J. Ruska, *Das Buch der Alaun und Salze*, pp. 64 s., texto árabe do século XII, cuja autoria é atribuída a Ibn Râzi.

[39] Textos citados por Ganzenmüller, *op. cit*., p. 158.

[40] Citado por Ganzenmüller, *op. cit*., p. 159. Sobre esse texto, ver Denis Duveen, "Le Livre de la Très Sainte Trinité" (*Ambix*, III, 1948, pp. 26-32).

O leitor certamente reconheceu na citação acima os famosos *siddhi* dos iogues e alquimistas indianos: a invisibilidade, a levitação, o vôo mágico (ver *supra*, pp. 98 s.); a Ioga, tal como o xamanismo universal, situa-os entre os "poderes miraculosos", ao lado do "domínio do fogo".[41] Mas isso não implica necessariamente uma origem oriental das façanhas dos mágicos e alquimistas europeus. Os milagres de tipo faquiriano eram conhecidos na Europa, onde muito provavelmente eram provenientes de uma tradição mágica local.[42] Tanto nesse caso como no do *Elixir Vitae*, a alquimia nada mais fez do que substituir crenças muito antigas, cujas raízes mergulham na pré-história.

[41] Ver o nosso livro *Le Yoga*, pp. 276 s., 324 s., e *Le Chamanisme*, também de nossa autoria, pp. 365 s.
[42] Ver *Le Chamanisme*, p. 380. Cf. *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962). pp. 200 s. (sobre o "milagre da corda").

15
ALQUIMIA, CIÊNCIAS NATURAIS E TEMPORALIDADE

Não temos a pretensão de haver exposto, em tão poucas páginas, o essencial sobre um assunto imenso que ainda nos oferece tantos pontos obscuros. Por outro lado, o nosso propósito não era resumir a história da metalurgia e das alquimias asiáticas e ocidentais. Não tínhamos outro objetivo que não fosse acompanhar o desenvolvimento de alguns símbolos e mitologias tributários dessas técnicas arcaicas, graças aos quais o homem assumia uma responsabilidade crescente diante da Matéria. Se as nossas análises e interpretações possuem fundamento, a alquimia prolonga e realiza um sonho muito antigo do *homo faber*: colaborar para o aperfeiçoamento da Matéria, assegurando ao mesmo tempo a sua própria perfeição. Já descrevemos algumas fases capitais dessa colaboração e não voltaremos a tratar desse tema. De todas essas tentativas, ressalta uma nota comum: ao assumir a responsabilidade de transformar a Natureza, o homem passou a desempenhar o papel que cabia ao Tempo: o que teria exigido milhares de anos ou Eões* para "amadurecer" nas profundezas subterrâneas, o metalúrgico e sobretudo o alquimista cuidam poder conseguir em algumas semanas. O forno substitui a matriz telúrica: é nele que os minerais-embriões completam o seu crescimento. O *vas mirabile* do alquimista, os seus fornos, as suas retortas desempenham um papel ainda mais ambicioso: esses aparelhos são a sede de uma volta ao Caos primordial, de uma repetição da cosmogonia; as substâncias nele morrem e ressuscitam para serem finalmente transmudadas em ouro. Já destacamos suficientemente o aspecto espiritual da obra alquímica, para podermos agora considerá-la, de fora,

* Entre os gnósticos, "as forças eternas emanadas do Ser Supremo e pelas quais se exerce a sua ação sobre o mundo". (Lalande) (N. do T.)

como um esforço encetado no sentido de modificar a Matéria. Nesse ponto, essa obra prolongava a tarefa do *artifex* das idades pré-históricas, o qual se servia do fogo para transformar a Natureza, criar formas novas, para, em suma, colaborar com o Criador, rematando a sua Criação. A figura mítica do Ferreiro-Herói-Civilizador africano ainda não perdeu a significação religiosa do trabalho metalúrgico: o Ferreiro celeste, como vimos, completa a criação, organiza o mundo, introduz a cultura e guia os seres humanos até o conhecimento dos mistérios.

É sobretudo pelo fogo que se "modifica a Natureza", e é significativo que o domínio do fogo se afirme tanto nos progressos culturais tributários da metalurgia, como nas técnicas psicofisiológicas que instituem as mais antigas magias e místicas xamânicas conhecidas. Desde esse estágio arcaico de cultura, o fogo é utilizado como agente de "transmutação": a incombustibilidade dos xamãs proclama que eles superaram a condição humana e participam da condição de "espíritos" (daí a representação ritual dos *firetricks*, que confirma e valida periodicamente os prestígios dos xamãs). Agente de transmutação, o fogo também desempenha essa função em determinadas iniciações de que subsistem vestígios inclusive nos mitos e lendas gregas. Quem sabe se o rito de incineração não traduzia a esperança de uma transmutação através do fogo? Em todos esses contextos mágico-religiosos, o "domínio do fogo" indica, por outro lado, o interesse pelo que denominaríamos um pouco mais tarde "espiritualidade"; o xamã e, tempos depois, o iogue ou o místico, são os especialistas da alma, do espírito, da vida interior. Um simbolismo extremamente complexo associa as aterradoras teofanias ígneas com as mais suaves chamas do amor místico e as epifanias luminosas, mas também com as inumeráveis "combustões" e "paixões" da alma. Em múltiplos níveis, o fogo, a chama, a luz ofuscante, o calor interno exprimem sempre experiências espirituais, a incorporação do sagrado, a proximidade de Deus.

Os fundidores e ferreiros eram tão "senhores do fogo" quanto os alquimistas – e todos, ao ajudarem a obra da Natureza, precipitavam o ritmo temporal e, no final das contas, substituíam o Tempo. Sem dúvida, nem todos os alquimistas tinham consciência de que a sua obra substituía o Tempo, mas isso pouco importa: o essencial é que essa obra, essa transmutação, implicassem de uma forma ou de outra a abolição do Tempo. Tal como diz uma personagem de Ben Jonson, "o chumbo e os outros metais se teriam transformado em ouro *se tivessem tido tempo para executar essa transformação*". E, acrescenta outro alquimista: "E é isso que a nossa Arte realiza." (Ver p. 43.)

Mas os alquimistas, convencidos de trabalhar com o concurso de Deus, consideravam a sua obra um aperfeiçoamento da Natureza que era consentido, ou até estimulado, por Deus. Por muito afastados que

estivessem dos antigos metalúrgicos e ferreiros, prolongavam, não obstante, a sua atitude em face da Natureza: tanto para o mineiro arcaico como para o alquimista ocidental, a Natureza é uma hierofania; não só está "viva", como é também divina ou, pelo menos, tem uma dimensão divina. Por outro lado, graças a essa sacralidade da Natureza – revelada no aspecto "sutil" das substâncias –, o alquimista pensava poder obter a Pedra Filosofal, agente de transmutação, bem como o seu Elixir da imortalidade. Não voltaremos a esse tema da estrutura iniciatória do *opus alchymicum*. Contentar-nos-emos em lembrar que a libertação da Natureza da lei do Tempo acompanhava paralelamente a libertação do adepto.

O alquimista ocidental conclui a última etapa do antiqüíssimo programa, iniciado pelo *homo faber*, desde o momento em que se propõe transformar uma Natureza que considerava, sob diversos prismas, como sagrada ou suscetível de se converter numa hierofania. O conceito da transmutação alquímica é o fabuloso coroamento da fé na possibilidade de modificar a Natureza por meio do trabalho humano (trabalho que, convém não nos esquecermos, encerrava sempre uma significação litúrgica).

☆

Os princípios da alquimia tradicional, a saber, o crescimento dos minerais, a transmutação dos metais, o Elixir e a obrigação do segredo, não foram contestados no tempo do Renascimento e da Reforma. Até mesmo no século XVIII os cientistas não discutiam o crescimento dos minerais. Procuravam entretanto investigar se a alquimia era capaz de auxiliar a Natureza nesse processo e, sobretudo, se "aqueles que pretendiam já tê-lo feito eram pessoas honestas, tolos ou Impostores".[1] Herman Boerhaave (1664-1739), considerado o maior químico "racionalista" do seu tempo, famoso pelos seus experimentos estritamente empíricos, ainda acreditava na transmutação dos metais. E vamos ver a importância da alquimia na revolução científica efetuada por Newton.

Entretanto, o horizonte da alquimia medieval viu-se modificado sob o impacto do neoplatonismo e do hermetismo, as duas gnoses filosóficas que se tornaram altamente influentes desde o seu redescobrimento por Marsílio Ficino e Pico della Mirandola. A certeza de que a alquimia é capaz de colaborar para a obra da Natureza foi acrescida de uma significação cristológica. Os alquimistas passaram a afirmar que, assim como Cristo redimira a humanidade por meio da sua morte e res-

---

1 Betty J. Teeter Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy* (1975), p. 44.

surreição, o *opus alchymicum* podia assegurar a redenção da Natureza. Um célebre hermetista do século XVI, Heinrich Khunrath, identificava a Pedra Filosofal com Jesus Cristo, o "Filho do Macrocosmo"; pensava, além disso, que o descobrimento da Pedra revelaria a verdadeira natureza do macrocosmo, da mesma forma que Cristo concedera a plenitude espiritual ao homem, isto é, ao microcosmo.[2] A convicção de que o *opus alchymicum* pode salvar ao mesmo tempo o homem e a Natureza prolongava a nostalgia de uma *renovatio* radical, nostalgia essa que estava presente no cristianismo ocidental desde Gioacchino da Fiore.

John Dee (nascido em 1527), o famoso alquimista, matemático e enciclopedista, que afiançara ao imperador Rodolfo II que possuía o segredo da transmutação, cuidava que uma reforma espiritual de envergadura mundial podia ser efetuada graças às forças desencadeadas pelas "operações ocultas", em primeiro lugar pelas operações alquímicas.[3] Da mesma forma, o alquimista inglês Elias Ashmole divisava na alquimia, na astrologia e na *magia naturalis* o "Redentor" de todas as ciências. Efetivamente, para os adeptos de Paracelso e de Van Helmont, a Natureza podia ser compreendida apenas pelo estudo da "filosofia química" (isto é, da nova alquimia) ou da "verdadeira Medicina".[4] Era na química, e não na astronomia, que se encontrava a chave capaz de decifrar os segredos do Céu e da Terra. Uma vez que a Criação era explicada como um processo químico, os fenômenos celestes e terrestres podiam ser interpretados em termos químicos. Levando-se em consideração as relações macrocosmo-microcosmo, o "filósofo-químico" podia apreender tanto os segredos da Terra quanto os segredos dos corpos celestes. Dessa maneira, Robert Fludd apresentou uma descrição química da circulação do sangue calcada sobre o movimento circular do Sol.[5]

Os hermetistas e os "filósofos-químicos", tal como muitos dos seus contemporâneos, esperavam – e alguns deles a preparavam ardorosamente – uma reforma geral e radical de todas as instituições religiosas, sociais e culturais. A primeira – e indispensável – etapa dessa *renovatio* universal era a reforma do saber. Um livrinho anônimo, *Fama*

[2] Cf. *ibid.*, p. 54.

[3] Cf. Peter French, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londres, 1972); R.J.W. Evans, *Rudolf II and His World: A Study of Intellectual History* (1975), pp. 218 s. Quanto à influência de John Dee sobre Khunrath, ver Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (Londres, 1972), pp. 37-38.

[4] A.C. Debus, "Alchemy and the Historian of Science" (*History of Science*, 6, 1967, pp. 128-138), p. 134.

[5] A.C. Debus, *The Chemical Dream of Renaissance* (Cambridge, 1968), pp. 7, 14-15

Fraternitatis, publicado em 1614, clamava por um novo modelo de educação. O autor revelava a existência de uma sociedade secreta, a dos Rosa-Cruz. O seu fundador, o legendário Christian Rosenkreuz, havia dominado os "verdadeiros segredos da medicina" e, por conseguinte, de todas as outras ciências. Escrevera depois certo número de livros, mas essas obras só eram acessíveis aos membros da ordem rosa-cruciana.[6] O autor da *Fama Fraternitatis* dirigia-se a todos os homens de ciência da Europa, pedindo-lhes que ingressassem na confraria para realizar a reforma do saber; em outros termos, para acelerar a *renovatio* do mundo ocidental. Esse apelo teve inigualável repercussão. Em menos de dez anos, o programa proposto pela misteriosa sociedade dos Rosa-Cruz foi debatido em várias centenas de livros e de brochuras.

Johann Valentin Andreae, tido por alguns historiadores como autor da *Fama Fraternitatis*, publicou em 1619 uma obra – *Christianopolis* – que provavelmente influenciou a *New Atlantis* de Bacon.[7] Andreae sugeriu a constituição de uma comunidade de cientistas, a fim de que se chegasse a elaborar um novo método de educação baseado na "filosofia química". Na utópica *Christianopolis*, o centro de estudos era o laboratório: nele se realiza "o casamento entre o Céu e a Terra" e "são descobertos os mistérios divinos impressos na superfície do país".[8] Entre os numerosos admiradores da reforma do saber exigida pela *Fama Fraternitatis* estava Robert Fludd, membro do Royal College of Physicians, também fervoroso adepto da alquimia mística. Fludd sustentava que era impossível dominar a filosofia natural sem um estudo aprofundado das ciências ocultas. Para Fludd, a "verdadeira medicina" constituía o próprio fundamento da filosofia natural. O conhecimento do microcosmo – isto é, do corpo humano – revela-nos a estrutura do Universo e acaba por nos conduzir para perto do Criador. Além disso, quanto melhor se conhece o Universo, tanto mais se avança no conhecimento de si próprio.[9]

[6] Ver, *inter alia*, Debus, *The Chemical Dream of Renaissance*, pp. 17-18. Sobre a *Fama* e a literatura rosa-cruciana, cf. Nota R. Observemos de passagem que, no início do século XVII, voltamos a encontrar o velho motivo, que tanto agrada aos textos chineses, tântricos e helenísticos: uma revelação primordial, redescoberta recentemente, mas reservada apenas aos iniciados.

[7] Cf. *Christianopolis, an Ideal State of the Seventeenth Century*, trad. por Felix Emil Held (Nova York e Londres, 1916). Ver também F. Yates, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 145-146; Debus, *The Chemical Dream*, pp. 19-20; e a Nota R.

[8] *Christianopolis* (trad. por Helm), pp. 196-197.

[9] Robert Fludd, *Apologia Compendiaris Fraternitatem de Rosea Cruce Suspicionis et Infamiae Maculis Aspersam, Veritatis quasi Fluctibus abluens et abstergens* (Leyden, 1616), pp. 88-93, 100-103, citado por Debus, *The Chemical Dream*, pp. 22-23.

Até bem poucos anos, não se suspeitava do papel de Newton nesse movimento geral que visava à *renovatio* da religião e da cultura européias, mediante uma síntese audaciosa das tradições ocultas e das ciências naturais. É verdade que Newton nunca publicou os resultados das suas experimentações alquímicas, ainda que declarasse que algumas delas foram coroadas de êxito. Os seus numerosos manuscritos alquímicos, ignorados até 1940, acabam de ser minuciosamente analisados pela Professora Betty Teeter Dobbs, no seu livro *The Foundations of Newton Alchemy* (1975). A Profª Dobbs afirma que Newton reproduziu em seu laboratório as operações descritas pela imensa literatura alquímica, "numa medida que jamais foi alcançada antes ou depois dele" (*op. cit.*, p. 88). Com o auxílio da alquimia, Newton esperava descobrir a estrutura do microuniverso, a fim de homologá-lo ao seu sistema cosmológico. A descoberta da gravidade, a força que mantinha os planetas presos às suas órbitas, não o satisfazia de todo. Mas, muito embora ele continuasse infatigavelmente as experimentações de 1669 a 1696, não conseguiu identificar as forças que governavam os corpúsculos. Apesar disso, quando, em 1679-1680, começou a estudar a dinâmica do movimento orbital, Newton aplicou ao Universo as suas concepções "químicas" da atração.[10]

Conforme mostraram McGuire e Rattansi, Newton estava convencido de que, no começo, "Deus comunicou a alguns privilegiados os segredos da filosofia natural e da religião. Esse conhecimento depois se perdeu; foi entretanto recuperado mais tarde e acabou por ser incorporado às fábulas e formulações míticas, onde permaneceu oculto aos não-iniciados. Em nossos dias, porém, esse conhecimento pode ser recuperado pela experimentação, e de uma forma ainda mais rigorosa".[11] Por esse motivo, Newton examinou sobretudo as seções mais esotéricas da literatura alquímica, na esperança de que contivessem os verdadeiros segredos. É significativo que o fundador da mecânica moderna não tenha rejeitado a tradição de uma revelação primitiva e secreta, da mesma forma que não rejeitou o princípio da transmutação. "A transformação dos Corpos em Luz e da Luz em Corpos está totalmente de acordo com as Leis da Natureza, pois a Natureza parece en-

[10] Richard S. Westfall, "Newton and the Hermetic Tradition", *in*: *Science, Medicine and Society in the Renaissance. Essays to Honor Walter Pagel*, organizado por Allen G. Debus (Nova York, 1972), vol. II, pp. 183-198, especialmente pp. 193-194; cf. Dobbs, *op. cit.*, p. 211.

[11] Dobbs, p. 90, citando o artigo de E. McGuire e P.M. Rattansi, "Newton and the 'Pipes of Pan'", *Notes and Records of the Royal Society of London*, 21 (1966), pp. 108-143.

cantar-se com a Transmutação."[12] Segundo Dobbs, "o pensamento alquímico de Newton estava tão solidamente fundamentado que ele jamais negou a sua validade geral. Em certo sentido, toda a carreira de Newton depois de 1675 pode ser interpretada como um longo esforço para reunir numa só ciência a alquimia e a filosofia mecânica" (*op. cit.*, p. 230).

Depois da publicação dos *Principia*, os adversários declararam que as "forças" de Newton eram na realidade "qualidades ocultas". A Profª Dobbs reconhece que, em certo sentido, os críticos tinham razão: "as fôrças de Newton muito se assemelhavam às simpatias e antipatias escondidas, a que se referia a literatura ocultista do Renascimento. Newton, no entanto, havia dado às forças um regime ontológico equivalente ao da matéria e do movimento. Graças a essa equivalência, reforçada pela quantificação das forças, ele permitiu aos filósofos mecânicos elevar-se acima do nível do imaginário *"impact mechanism"* (p. 211). Ao analisar a concepção newtoniana de força, Richard Westfall chega à conclusão de que a ciência moderna é o resultado do *casamento da tradição hermética com a filosofia mecânica.*[13]

Em seu surto espetacular, a "ciência moderna" ignorou, ou rejeitou, a herança do hermetismo. Em outras palavras, o triunfo da mecânica de Newton acabou por anular o seu próprio ideal científico. Newton e os seus contemporâneos esperavam na verdade um tipo de revolução científica totalmente distinto. Ao prolongarem e desenvolverem as esperanças e os objetivos do neo-alquimista do Renascimento, em primeiro lugar a redenção da Natureza, espíritos tão diferentes como Paracelso, John Dee, Comenius, J.V. Andreae, Fludd ou Newton viam na alquimia o modelo de uma empresa não menos ambiciosa, nomeadamente a perfeição do homem através de um novo método do saber. Segundo a óptica desses estudiosos, tal método devia incorporar num cristianismo não-confessional a tradição hermética e as ciências naturais, ou seja, a medicina, a astronomia e a mecânica. Essa síntese constituía de fato uma nova criação cristã, comparável aos brilhantes resultados obtidos pelas integrações anteriores do platonismo, do aristotelismo e do neoplatonismo. Esse tipo de "saber" sonhado, e parcialmente elaborado no século XVIII, representa o último projeto "total" tentado na Europa cristã. Semelhantes sistemas do "saber total" foram propostos na Gré-

[12] "Nature. . . seems delighted with Transmutation": *Opticks* (Londres, 1704, Nova York, 1952, reeditado de acordo com a 4ª edição, 1730), p. 374; citado por Dobbs, p. 231.

[13] Richard S. Westfall, *Force in Newton's Physics. The Science of Dynamics in the Seventeenth Century* (Londres e Nova York, 1971), pp. 377-391; Dobbs, p. 211.

cia por Pitágoras e por Platão; são, entretanto, característicos da cultura chinesa tradicional, onde nenhuma arte, ciência ou técnica era inteligível sem as suas pressuposições e implicações cosmológicas, éticas e "existenciais".[14]

☆

Não é no momento em que a alquimia desaparece da atualidade histórica e em que a suma do seu saber empírico, quimicamente válido, já se encontra integrada na química, não é nesse momento, nem é nessa jovem ciência que temos de procurar descobrir a sobrevivência da ideologia dos alquimistas. A nova ciência química só tem utilizado as suas descobertas empíricas, que não representam, por mais numerosas e importantes que tenham sido, o verdadeiro espírito da alquimia. Não devemos crer que o triunfo da ciência experimental tenha aniquilado os sonhos e o ideal dos alquimistas. Pelo contrário, a ideologia da nova época, cristalizada em torno do novo mito do progresso infinito, difundido pelas ciências experimentais e pela industrialização, essa ideologia que domina e inspira todo o século XIX, retoma e assume, a despeito da sua radical secularização, o sonho milenar do alquimista. É no dogma específico do século XIX – segundo o qual a verdadeira missão do homem é mudar e transformar a Natureza –, dogma esse que afirma não só que o homem pode trabalhar melhor e mais rápido que a Natureza, mas também que está convocado para tornar-se senhor da Natureza – é nesse dogma que temos de buscar a autêntica continuação do sonho dos alquimistas. O mito soteriológico do aperfeiçoamento e, em última análise, da redenção da Natureza sobrevive, camuflado, no programa patético das sociedades industriais, que se propõem a "transmutação" total da Natureza, a sua transformação em "energia". É no século XIX, dominado pelas ciências físico-químicas e pelo surto industrial, que o homem consegue substituir o Tempo nas suas relações com a Natureza. É então que se realiza, em proporções que não se podiam sequer imaginar até esse momento, o seu desejo de precipitar os ritmos temporais através de uma exploração cada vez mais rápida e eficaz das minas, hulheiras e depósitos de petróleo; é sobretudo nessa época que a química orgânica, inteiramente mobilizada no sentido de desvendar o segredo das bases minerais da Vida, abre caminho para os inumeráveis produtos "sintéticos"; e não é possível deixar de observar que os produtos sintéticos demonstram, pela primeira vez, a possibilidade de abolir o tempo, de preparar no laboratório e na fábrica uma tal quantidade de substância que, só em milênios, a Natureza seria capaz de obter. E sabe-se a que ponto a "preparação sintética da vida", embora sob a humilde forma de algumas células de protoplasma, constituiu o sonho supremo da ciência durante toda a segunda metade do século XIX e começos do século XX: mas tratava-se ainda de um sonho alquímico, o homúnculo.

[14] Voltaremos a essas questões no terceiro tomo da *História das Crenças e das Idéias Religiosas.*

Se nos colocarmos no plano da história cultural, poderemos portanto dizer que os alquimistas, no seu desejo de substituir o Tempo, anteciparam o essencial da ideologia do mundo moderno. A química não recolheu mais do que fragmentos insignificantes da herança alquímica. A parte maior dessa herança encontra-se em outro lugar, nas ideologias literárias de Balzac, de Victor Hugo, dos naturalistas, nos sistemas da Economia Política capitalista, liberal e marxista, nas teologias secularizadas do materialismo, do positivismo, do progresso infinito, em todos os recantos onde reluz a fé nas possibilidades ilimitadas do *homo faber*, em todos os recantos onde se manifesta a significação escatológica do trabalho, da técnica, da exploração científica da Natureza. E, se refletirmos melhor, descobriremos que esse entusiasmo frenético se alimenta sobretudo de uma certeza: ao dominar a Natureza por meio das ciências físico-químicas, o homem sente-se capaz de rivalizar com a Natureza, mas *sem perder Tempo*. De agora em diante caberá à ciência e ao trabalho executar a obra do Tempo. Com aquilo que reconhece de mais essencial em si mesmo, a sua inteligência aplicada e a sua capacidade de trabalho, o homem moderno assume a função da duração temporal: em outros termos, coloca-se no lugar do Tempo.

Não precisamos desenvolver nem prolongar as poucas observações relativas à ideologia e à situação do *homo faber* dos séculos XIX e XX. Nossa intenção era simplesmente demonstrar que é na sua fé na ciência experimental e nos seus grandiosos projetos industriais que convém procurar os sonhos dos alquimistas. A alquimia legou ao mundo moderno muito mais que uma química rudimentar: transmitiu-lhe a sua fé na transmutação da Natureza e a sua ambição de dominar o Tempo. É certo que essa herança foi compreendida e transformada em realidade pelo homem moderno num terreno completamente diverso daquele em que trabalhava o alquimista. O alquimista continuava a prolongar o comportamento do homem arcaico, para quem a Natureza era uma fonte de hierofanias e o trabalho um ritual. Mas a ciência moderna só pôde constituir-se dessacralizando a Natureza; os fenômenos científicos válidos só se revelam à custa do desaparecimento das hierofanias. As sociedades industriais nada tinham que fazer com um trabalho litúrgico, solidário dos ritos de ofício. Esse gênero de trabalho não podia ser utilizado numa fábrica, mesmo na falta de uma iniciação possível, de uma "tradição" industrial.

Existe ainda outro fato que vale a pena lembrar: ao substituir o Tempo, o alquimista evitava cuidadosamente assumi-lo; sonhava precipitar os ritmos temporais, fazer ouro mais depressa do que a Natureza, mas, como bom "filósofo" ou místico que era, sentia medo do Tempo, não se reconhecia como um ser essencialmente temporal; suspirava pelas beatitudes do Paraíso e sonhava com a eternidade, enquanto procurava obter a imortalidade, o *Elixir Vitae*. Sob esse aspecto, o alquimista comportava-se como toda a humanidade pré-moderna, que por todos os meios escamoteava a consciência da irreversibilidade do Tempo, quer "regenerando"-o periodicamente através da repetição da cosmogonia, quer santificando-o por meio da liturgia, quer "esquecendo"-o, isto é, recusando-se a levar em consideração os intervalos profanos entre dois atos significativos (e, por conseguinte, sagrados). Cumpre-nos, sobretudo, lembrar que o alquimista "dominava o Tempo" quando reproduzia simbolicamente nos seus aparelhos o caos primordial e a cosmogonia (ver pp. 120-121) e também quando sofria a "morte e a ressurreição" iniciatórias. Toda iniciação era uma vitória sobre a morte, ou seja, sobre a temporalidade: o iniciado proclamava-se "imortal"; havia forjado para si próprio uma existência *post-mortem* que julgava indestrutível.

Todavia, desde o momento em que o sonho individual do alquimista fosse realizado por toda uma sociedade, e no único plano em que era coletivamente realizável — o das ciências físico-químicas e da indústria — a defesa contra o tempo deixou de ser possível. A trágica grandeza do homem moderno está ligada ao fato de ter tido a audácia de assumir, em face da Natureza, a obra do Tempo. Vimos até que ponto as suas conquistas espetaculares realizam, num plano completamente diverso, os sonhos dos alquimistas. Mas ainda há mais: o homem das sociedades modernas acabou por assumir a função do Tempo não só nas suas relações com a Natureza, mas também no que se refere a si próprio. No plano filosófico, reconheceu que era, na essência, e talvez até unicamente, um ser temporal, constituído pela temporalidade, e orientado para a historicidade. E o mundo moderno em sua totalidade, na medida em que reivindica a sua própria grandeza e assume o seu drama, sente-se identificado com o Tempo, tal como o convidaram a fazer, no século XIX, as ciências e as indústrias, ao proclamarem que o homem pode trabalhar melhor e mais depressa que a Natureza, desde que penetre, com a sua inteligência, nos segredos da mesma e, com o seu trabalho, substitua o Tempo, as múltiplas durações temporais (os *tempos* geológico, botânico, animal) exigidas pela Natureza para levar a termo as suas obras. A tentação era demasiado grande para que se lhe pudesse resistir: durante inumeráveis milênios, os homens acalentaram o sonho de trabalhar mais depressa do que a Natureza. Como imaginar uma hesitação do homem diante das perspectivas fabulosas que lhe abriam as suas próprias descobertas? Mas não devemos esconder que teve de pagar um preço inevitável: não podia substituir o Tempo sem se condenar, implicitamente, a identificar-se com ele, a fazer a sua obra mesmo quando não sentisse mais desejo de executá-la.

A obra do Tempo só podia ser substituída pelo trabalho intelectual e manual, mas principalmente — e muito mais — pelo trabalho manual. Sem dúvida, o homem sempre esteve condenado ao trabalho. Mas existe uma diferença que é fundamental: para prover a energia necessária aos sonhos e às ambições do século XIX, o trabalho teve de ser secularizado. Pela primeira vez na História, o homem assumiu o duríssimo trabalho de "fazer as coisas melhor e mais rápido que a Natureza", já sem dispor da dimensão litúrgica que, em outras sociedades, tornava o trabalho suportável. E é no trabalho definitivamente secularizado, no trabalho em estado puro, medido em horas e em unidades de energia gastas, que o homem experimenta e sente mais implacavelmente a duração temporal, a sua lentidão e o seu peso. Em síntese, pode-se dizer que o homem das sociedades modernas tomou, no sentido literal do termo, o papel do Tempo, que se consome ao trabalhar no lugar do Tempo, que se converteu num ser exclusivamente temporal. E já que a irreversibilidade e a vacuidade do Tempo se transformou num dogma para todo o mundo moderno (precisemos: para todos aqueles que não se consideram solidários da ideologia judaico-cristã), a temporalidade assumida e experimentada pelo homem traduz-se, no terreno filosófico, pela consciência trágica da inutilidade de toda e qualquer existência humana. Felizmente as paixões, as imagens, os mitos, os jogos, as distrações, os sonhos — para não falar da religião, que não pertence ao horizonte espiritual do homem moderno — estão aí, para impedir que essa consciência trágica se imponha também em terrenos que não sejam os da Filosofia.

Essas considerações já não visam a uma crítica do mundo moderno nem a um elogio das demais sociedades, arcaicas ou exóticas. Podem-se criticar muitos aspectos da sociedade atual, assim como este ou aquele aspecto das outras sociedades — mas isso nada tem que ver com o nosso objetivo. A nossa única intenção foi mostrar em que sentido as idéias mestras da alquimia, cujas raízes se acham na proto-história, se prolongaram na ideologia do século XIX, e com que conseqüências. Quanto às crises do mundo moderno, temos de levar em conta que esse mundo inaugura um tipo de civilização inteiramente novo. É impossível prever o seu futuro desenvolvimento. Entretanto, é útil recordar que a única revolução que lhe pode ser comparada no passado da humanidade, a descoberta da agricultura, provocou transtornos e síncopes espirituais cuja gravidade mal podemos imaginar. Um mundo venerável, aquele dos caçadores nômades, ia desaparecendo progressivamente com as suas religiões, mitologias e concepções morais. Foram necessários milê-

nios para extinguir definitivamente as lamentações dos representantes do "velho mundo", condenado à morte pela agricultura. Deve-se também supor que a profunda crise espiritual provocada pela decisão do homem de *deter-se* e *vincular-se à gleba* precisou de séculos para ser completamente assimilada. Não somos capazes de imaginar a "inversão de todos os valores" ocasionada pela passagem do nomadismo à existência sedentária e, por outro lado, também não conseguimos fazer uma idéia das suas repercussões psicológicas e espirituais.

Ora, as descobertas técnicas do mundo moderno, o seu domínio do Tempo e do Espaço, representam uma revolução de proporções análogas e cujas conseqüências ainda estamos longe de haver assimilado. A dessacralização do trabalho, sobretudo, constitui uma chaga aberta no corpo das sociedades modernas. Entretanto, não podemos ter certeza de que uma ressacralização não se produzirá no futuro. Quanto à temporalidade da condição humana, representa uma descoberta ainda mais grave. Mas continua a ser possível uma reconciliação com a temporalidade desde que cheguemos a uma concepção mais correta do Tempo. Mas não é este o momento de tratarmos desses problemas. O nosso propósito era apenas mostrar que a crise espiritual do mundo possui também, entre as suas premissas distantes, os sonhos demiúrgicos dos metalúrgicos, ferreiros e alquimistas. É bom que a consciência historiográfica do homem ocidental descubra a sua solidariedade em relação aos atos e ideais de antepassados muito remotos — mesmo que o homem moderno, herdeiro de todos esses mitos e de todos esses sonhos, só tenha conseguido realizá-los ao se dessolidarizar dos seus significados originais.

NOTA A
METEORITOS, PEDRAS DE RAIO, PRIMÓRDIOS DA METALURGIA

Sobre o mito da abóbada celeste de pedra, cf. Uno HOLMBERG, "Der Baum des Lebens" (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Série B, vol. XVI, Helsinque, 1922-1923), p. 40; H. REICHELT, "Der Steinerne Himmel" (*Indogermanische Forschungen*, 32, 1913, pp. 23-57), julgava poder afirmar que a concepção dos céus líticos e metálicos era comum aos indo-europeus. R. EISLER, "Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie" (*Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 1926, N.F., vol. 26, pp. 194,201), sustentava que os meteoritos tinham dado origem à representação dos céus constituídos de metais diferentes (ferro, cobre, ouro, prata etc.). Quanto às relações entre céus, metais, cores, cf. HOLMBERG, *op. cit.*, p. 49: A. JEREMIAS, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2ª edição, Berlim, 1929), pp. 180 s. Entretanto R.J. FORBES, *Metallurgy in Antiquity* (Leyden, 1950), p. 357, observa que as alusões precisas à associação entre metais, cores e planetas são mais raras do que geralmente se crê, mesmo na época babilônica.

Sobre as "pedras de raio", ver Richard ANDREE, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge* (Leipzig, 1889), pp. 30-41 (Der Donnerkeil); P. SÉBILLOT, *Le Folklore de France*, vol. I (Paris, 1904), pp. 104-105; W.W. SKEAT, "Snakestones" (*Folk-Lore*, 23, 1912, pp. 45-80); P. SAINTYVES, *Corpus de Folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, vol. II (Paris, 1934): *Le Folklore des outils de l'âge de la pierre*, pp. 107-202; Georg HOLTKER, "Der Donnerkeilglaube vom steinzeitlichen Neuguinea ausgeschen" (*Acta Tropica*, I (1944), 30-51; contém rica bibliografia, pp. 40-50).

A respeito dos meteoritos, ver também G.F. KUNZ, *The Magic of Jewels and Charms* (Filadélfia-Londres, 1915), pp. 94-117.

Sobre o papel dos metais na vida e na religião dos povos primitivos, é sempre proveitosa a consulta ao rico volume de Richard ANDREE, *Die Metalle bei den Naturvölkern mit Berücksichtigung prähistorischer Verhältnisse* (Leipzig, 1884). Sobre o folclore do chumbo, cf. Leopold SCHMIDT, "Das Blei in seiner volkstümlichen Geltung" (*Mitt. d. Chemischen Forschungsinstitutes der Industrie Oesterreiches*, II, 4-5, 1948, pp. 98 s.). Quanto à história da metalurgia e aos seus aspectos culturais, ver T.A. RICKARD, *Man and Metals, A History of Mining in relation to the Development of Civilization* (Nova York, 1932, 2 volumes; existe também uma tradução francesa), J.R. PARTINGTON, *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londres, 1935), e, sobretudo, Leslie AITCHISON, *A History of Metals*, 2 volumes (Londres, 1960). O estado das questões referentes à metalurgia na Antigüidade aparece conscienciosamente estabelecido em R.J. FORBES, *Metallurgy in Antiquity. A Notebook for Archaeologists and Technologists* (Leyden, 1950), com ricas bibliografias. Cf. também do mesmo autor: *Bibliographia Antiqua, Philosophia Naturalis* (1ª parte, Minas; Leyden, 1940; 2ª parte, Metalurgia; Leyden, 1942). Ver atualmente Charles SINGER, E.J. HOLMYARD e A.R. HALL, *A History of Technology*, vol. I (Oxford, 1955).

Sobre AN.BAR: HOMMEL, *Grundriss der Geographie und Geschichte Vorderasiens* (Berlim, 1908-1922), p. 13; G.G. BOSON, *Les métaux et les pierres dans les inscriptions assyro-babyloniennes* (Inaugural-Dissertation, Munique, 1914), pp. 11-12; Axel W. PERSSON, "Eisen und Eisenbereitung in ältester Zeit, Etymologisches und Sachliches" (*Bulletin de la Société Royale de Lettres de Lund*, 1934, pp. 111-127), p. 114; FORBES, *Metallurgy in Antiquity*, p. 465.

Sobre *parzillu*: PERSSON, *op. cit.*, p. 113; FORBES, p. 465.

Quanto à indústria e ao comércio do cobre e do bronze no Oriente Próximo antigo, cf. R. DUSSAUD, *La Lydie et ses voisins aux hautes époques* (Paris, 1930), pp. 76 s.

Sobre o vocabulário do bronze, Georges DOSSIN, "Le Vocabulaire de Nuzi Smn" (*Revue d'Assyriologie*, 1947-1948), pp. 26 s.

Sobre o problema do ferro no antigo Egito e o termo *biz-n.pt*, cf. G.A. WAINWRIGHT, "Iron in Egypt" (*The Journal of Egyptian Archaeology*, 18, 1932, pp. 3-15; resumido no artigo de Persson, pp. 2-3); *id.*, "The Coming of Iron" (*Antiquity*, 10, 1936, pp. 5-25); E. Wyndham HULME, "Early Iron-smelting in Egypt" (*Antiquity*, II, 1937, pp. 222-223); FORBES, *Metallurgy in Antiquity*, pp. 425 s. H. QUIRING que resumiu as suas investigações técnicas no artigo: "Die Herkunft des ältesten Eisens und Stahl" (*Forschungen und Fortschritte*, 9, 1933, pp. 126-127), pensa ter provado que os minérios de ferro utilizados, já bem tarde, pelos egípcios, provinham das areias da Núbia, que continham magnetita em grãos com mais de 60% de ferro. Ver também

Jean LECLANT, "Le fer dans l'Egypte ancienne, le Soudan et l'Afrique" (*in: Le Fer à travers les âges: Actes du Colloque International, Nancy, 3-6 octobre 1955, Annales de l'Est*, Dissertação nº 16, Nancy, 1955, pp. 85-91).

Sobre o ferro na Creta minóica: H.R. HALL, *The Civilization of Greece in the Bronze Age* (Londres, 1928), p. 253; A.W. PERSSON, p. 111; FORBES, pp. 456 s.

NOTA B
MITOLOGIA DO FERRO

O ferro apotropaico contra os demônios e os espíritos: I GOLDZIHER, "Eisen als Schutz gegen Dämonen" (*Archiv für Religionswissenschaft*, 10, 1907, pp. 41-46); S. SELIGMANN, *Der Böse Blick* (Berlim, 1910), vol. I, pp. 273-276; vol. II, pp. 8-9 etc.; *id.*, *Die magischen Heil-und Schutzmittel* (Stuttgart, 1927), pp. 161-169 (este último livro é a ampliação de alguns capítulos do *Der Böse Blick*); FRAZER, *Tabu and the Perils of the Soul*, pp. 234 s. (trad. francesa, pp. 195 s.); TAWNEY-PENZER, *The Ocean of Story*, vol. II (Londres, 1924), pp. 166-168; J.J. MEYER, *Trilogie altindischer Machte und Feste der Vegetation* (Zurique-Leipzig, 1937), vol. I, pp. 130 s., vol. II, pp. 118 s.; G. DUMÉZIL, "Labrys" (*Journal Asiatique*, 1929, pp. 237-254), pp. 247 s. (as facas de ferro afastam os demônios; crenças caucasianas); J. FILLIOZAT, *Le Kumâratantra* (Paris, 1937), p. 64 (papel mágico da faca). Cf. também *Handwörterbuch der Deutsche Aberglauben, s.v.* Eisen.

O ferro como protetor das colheitas (Europa do Nordeste): A.V. RANTASALO, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen* (5 volumes, FF Communications, Sontavala-Helsinque, 1919-1925), vol. III, pp. 17 s.

NOTA C
MOTIVOS ANTROPOGÔNICOS

Criação do homem com argila ou com terra: S. LANGDON, *Le Poème sumérien du Paradis, du Déluge et de la Chute de l'homme* (Paris, 1919, trad. de C. Virolleaud), pp. 22-23, 31-32; *id.*, *Semitic Mythology* (Boston, 1931), pp. 111-112; nas tradições da Oceania, cf. R.B. DIXON, *Oceanic Mythology* (Boston, 1916), p. 107 (o homem criado

com pó misturado com o sangue do deus); ver também *Sir* James FRAZER, *Folk-Lore of the Old Testament* (Londres, 1919), vol. I, pp. 3-44; *id., Creation and Evolution in Primitive Cosmogonies* (Londres, 1935), pp. 3-35 (estudo realizado em 1909, por conseguinte menos rico que o precedente). Sobre as tradições egípcias, cf. E.A. Wallis BUDGE, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford, 1934), pp. 143, 434 (o homem criado com lágrimas do deus); Adolf ERMAN, *Die Religion der Aegypter* (Berlim, 1934), p. 66; Maj Sandman HOLMBERG, *The God Ptah* (Lund-Copenhague, 1946), pp. 31 s.; ELIADE, *Histoire, I*, § 26.

Para uma visão geral dos motivos antropogônicos, ver Stith THOMPSON, *Motif-Indes of Folk-Literature*, vol. I (Helsinque, 1932, FF Communications nº 106), pp. 150-159.

Para as posteriores traduções do Poema babilônico da Criação, ver G. FURLANI, *Il Poema della Creazione* (Bolonha, 1934), pp. 100 s. (cf. pp. 34-35, de tradições análogas mesopotâmicas); R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Création* (Paris, 1935) e as bibliografias registradas em M. ELIADE, *Histoire*, I, pp. 404 s. Em relação direta com o complexo metalúrgico, cf. a tradição atestada ente os *toradja*: o deus Pue ne Palaburu molda cada criança na forja (Kruyt, citado por J.W. PERRY, *The Children of the Sun*, 2ª edição, Londres, 1927, p. 207).

NOTA D

FERTILIZAÇÃO ARTIFICIAL E RITOS ORGIÁSTICOS

Sobre a fertilização artificial na Mesopotâmia, cf. A.H. PRUESSEN, "Date Culture in Ancient Babylonia" (*Journal of the American Oriental Society*, 36, 1920, pp. 213-232); Georges SARTON, "The Artificial Fertilization of Date-Palms in the Time of Ashur-Nasir-Pall" (*Isis*, 21, nº 60, abril de 1934, pp. 8-14); *id.*, "Additional Note on Date Culture in Ancient Babylonia" (*Ibid.*, nº 65, junho de 1935, pp. 251-252; esses dois artigos contêm uma bibliografia completa sobre a questão); Hélène DANTHINE, *Le palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne* (Paris, 1937), pp. 111-121.

A respeito de tradições similares entre os hebreus e os árabes, ver Salomon GANDZ, "Artificial Fertilization of Date-Palms in Palestine and Arabia" (*Isis*, 33, nº 65, junho de 1935, pp. 245-250).

Sobre as práticas orgiásticas relacionadas com o enxerto de limoeiros, segundo os dizeres de Ibn Washya, cf. S. TOLKOWSKY, *Hesperides. A History of the Culture and Use of Citrus Fruits* (Londres, 1938), pp. 56 129 s.

NOTA E

SIMBOLISMO SEXUAL DO FOGO

O simbolismo sexual do fogo na Índia antiga é estudado por K.F. JOHANSSON, *Ueber die altindische Gottin Dhisanâ* (Skrifter utgifna Vetenskapssafundet i Uppsala-Leipzig, 1917), pp. 51-55, e por J. GONDA, *"Gods" and "Powers" in the Veda* (Haia, 1957, pp. 23 s., 38 s.). Quanto às tradições na Índia moderna, cf. W. CROOKE, *Religion and Folk-lore of Northern India* (Oxford, 1926), p. 336; J. ABBOT, *The Keys of Power. A Study of India Ritual and Belief* (Londres, 1932), p. 176.

Sobre o simbolismo do *lar* (= vulva) nas culturas proto-históricas, ver Oscar ALMGREN, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Frankfurt a. M., 1934), pp. 244 s. Entre os antigos germanos e na Europa nórdica: J. GRIMM, *Deutsche Mythologie* (4ª edição, 1876), vol. III, p. 175.

Sobre o simbolismo sexual da produção do fogo entre os "primitivos", cf. *Sir* James FRAZER, *The Magic Art and the Origin of Kings*, vol. II, pp. 208 s.; *id., Mythes sur l'origine du feu* (trad. francesa, Paris, 1931), pp. 62 s. Exemplos de orgias sexuais por ocasião do ato solene de acender o fogo, *ibid.*, p. 64 (entre os *marind-anim*, apud WIRZ).

Sobre o simbolismo cosmológico do ato de acender o fogo e as noções de regeneração do Tempo, ver o nosso livro *Le Mythe de l'Eternel Retour* (Paris, 1949), pp. 107 s.

Quanto ao simbolismo do "Centro", *ibid.*, pp. 30 s.; e *Images et Symboles* (Paris, 1952), pp. 33 s.

NOTA F

SIMBOLISMO SEXUAL DO TRIÂNGULO

Sobre o simbolismo sexual do *delta*, ver R. EISLER, *Kuba-Kybele*, pp. 127, 135 s. e Uberto PESTALOZZA, *Religione Mediterranea* (Milão, 1951), p. 246, nota 65. Sobre a assimilação: "triângulo" = "porta" = "mulher", cf. H.C. TRUMBULL, *The Threshold Covenant* (Nova York, 1892), pp. 252-257 (fatos gregos, chineses, judeus etc.). Sobre a *arkhê genéseoas*, cf. Franz DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*

(Leipzig, 2ª edição, 1925), pp. 21-22. Sobre o simbolismo do triângulo na Índia: G. TUCCI, "Tracce di culto lunare in India" (*Rivista di Studi Orientali*, XII, 1919-1930, pp. 419-427), p. 422 e nota (simbolismo tântrico); J.J. MEYER, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zurique-Leipzig, 1937), vol. III, pp. 133-294.

R. EISLER, "Kuba-Kybele" (*Philologus*, vol. 68, 1909, pp. 118-151, 161-209), p. 135, interpreta com infelicidade o simbolismo sexual da ka'aba: como *tetrágônos líthos*, a pedra sagrada de Meca teria sido a "casa" de uma *puramís* ou de um obelisco (Konische Phallosstein). Deve-se, no entanto, levar em conta que, em 1909, quando E. Eisler escreveu seu estudo, a Psicanálise mal acabava de nascer, e aqueles eruditos que haviam tido conhecimento dela deixavam-se facilmente sugestionar pelos simbolismos pan-sexuais.

NOTA G
PETRA GENITRIX

Sobre os mitos dos homens nascidos da pedra, cf. B. NYBERG, *Kind und Erde* (Helsinque, 1931), pp. 61 s.; M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 208 (elementos bibliográficos). Quanto às pedras fertilizantes e o rito do "deslizamento", cf. *Traité*, pp. 194 s.

Sobre o nascimento dos deuses de uma *petra genitrix* (= Grande Deusa = *matrix mundi*), cf. R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt* (Munique, 1910), vol. II, pp. 411, 727 s. etc.; *id.*, "Kuba-Kybele" (*Philologus*, vol. 68, 1909, pp. 118-151, 161-209), pp. 196 s.

Sobre as tradições páleo-semíticas referentes aos homens oriundos de pedras, cf. W. Robertson SMITH, *The Religion of the Semites* (3ª edição, Londres, 1927), p. 86 (lenda árabe); Hans SCHMIDT, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen, 1931), p. 38, nota 1 (Antigo Testamento).

A propósito de Cristo tendo nascido de uma pedra, no folclore religioso romeno, ver Alexandre ROSETTI, *Colindele Românilor* (Academia Româna, Bucareste, 1920), p. 68.

NOTA H
A ALQUIMIA NA LITERATURA INGLESA

Sobre a peça de Ben JONSON, *The Alchemist*, ver Edgar Hill DUNCAN, "Jonson's *Alchemist* and the Literature of Alchemy" (PMLA, 61, setembro de 1946, pp. 699-710). O autor salienta o notável conhecimento que Jonson tinha da alquimia, superior ao de todos os outros escritores ingleses, exceto, possivelmente, Chaucer e Donne (*op. cit.*, p. 699). Duncan havia examinado os conhecimentos alquímicos de Chaucer em "The Yeoman's Canon's *Silver Citrinacioun*" (Modern Philology, XXXVII, 1940, 241-262); ver também os seus estudos "Donne's Alchemical Figures" (ELH, IX, 1942, 257-285) e "The Alchemy in Jonson's *Mercury Vindicated*" (*Studies in Philology*, XXXIX, 1942, 625-637). Pode-se encontrar uma apresentação geral em H. FISCH, "Alchemy and English Literature" (*Proceedings of the Leeds Philosophical and Literary Society*, VII, 123-136).

NOTA I
A "ALQUIMIA" BABILÔNICA

Os documentos assírios foram traduzidos por R. Campbell THOMPSON, *On the Chemistry of the Ancient Assyrians* (Londres, 1925, 158 páginas datilografadas); Bruno MEISSNER, *Babylonien und Assyrien*, vol. II (Heidelberg, 1925), pp. 382 s.; Robert EISLER, "Der babylonische Ursprung der Alchimie" (*Chemiker-Zeitung*, nº 83, 11 de julho de 1925, pp. 577 s.; nº 86, 18 de julho de 1925, pp. 602 s.); *id.*, "Die chemische Terminologie der Babylonier " (*Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 37, abril de 1926, pp. 109-131); *id.*, "L'origine babylonienne de l'alchimie" (*Revue de Synthèse Historique*, 1926, pp. 1-25). Para a terminologia mineralógica e química, ver também R.C. THOMPSON, *A Dictionary of Assyrian Chemistry and Geology* (Oxford, 1936). R.C. Thompson resumiu as suas pesquisas no artigo: "A Survey of the Chemistry of Assyria in the VII cent. B. C." (*Ambix*, II, 1938, pp. 3-16).

A interpretação de Robert Eisler foi rejeitada, por motivos diferentes, pelo assiriólogo H. ZIMMERN, "Assyrische chemisch-technische glasierter Ziegel, in Umschrift und Übersetzung" (*Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 36, setembro de 1925, pp. 177-208); *id.*, "Vorläufiger Nachtrag zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten" (*ibid.*, vol. 37, setembro de 1926, pp. 213-214); pelo historiador das ciências Ernst DARMSTAEDTER, "Vorläufige Bemerkungen zu den assyrischen chemisch-technischen Rezepten" (*Zeitschrift für Assyriologie*, 1925, pp. 302-304); *id.*, "Nochmals babylonische 'Alchemie'" (*ibid.*, 1926, pp. 205-213); e pelo arabista e historiador das ciências Julius RUSKA, "Kritisches zu R. Eisler's chemie-geschichtlicher Methode" (*Zeitschrift für Assyriologie*, vol. 37, 1926, pp. 273-288).

A hipótese de R. Eisler foi aceita por Abel REY, *La Science orientale avant les Grecs* (Paris, 1930), pp. 193 s.; ver também R. BERTHELOT, *La Pensée de l'Asie et l'astrobiologie* (Paris, 1938), pp. 43 s.

No segundo tomo da sua *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie* (Berlim, 1931), pp. 51 s., Edmund von LIPPMANN, sem pronunciar-se de maneira categórica, mantém uma atitude antes negativa; ver também vol. III (Weinheim, 1954), p. 40.

Seria proveitoso ver o problema estudado no alentado volume de FORBES, *Metallurgy in Antiquity*.

NOTA J
A ALQUIMIA CHINESA

Para uma orientação geral na história do pensamento científico chinês integrado na história universal das ciências, ver George SARTON, *An Introduction to the History of Sciences*, vols. I-III, cinco tomos (Washington, 1926-1948) e sobretudo Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vols. I-V (Cambridge, 1956).

Para a história das artes metalúrgicas e químicas na China antiga, ver Li Ch'iao PING, *The Chemical Arts of Old China* (Easton, 1948). B. Laufer mostrou que tanto a massa *liu li* (que servia para fabricar vitrais) quanto o caulim foram experimentados pela primeira vez pelos alquimistas taoístas: cf. *The Beginnings of Porcelain in China* (Chicago, 1917, Field Museum), pp. 142, 118 etc. Os sais de arsênico, com que trabalhavam os alquimistas, foram empregados na agricultura e nas diversas indústrias; cf. M. MUCCIOLI, "L'arsenico presso i Cinesi" (*Archivio di Storia della Scienza*, VIII, pp. 65-76, esp. pp. 70-71). Sobre as aplicações das descobertas alquímicas nas técnicas cerâmicas e metalúrgicas, ver E. von LIPPMANN, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I, p. 156; II, pp. 45, 66, 178 etc.

O essencial da bibliografia relativa à alquimia chinesa pode ser encontrado no nosso livro *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Paris, 1954), pp. 399-400, e sobretudo em NEEDHAM, *Science and Civilization in China*, vol. I (Cambridge, 1974), pp. 2 s., 387 s. Registremos as obras mais importantes: O. JOHNSON, *A Study of Chinese Alchemy* (Xangai, 1928; ver também a monografia de B. LAUFER, *Isis*, 1929, vol. 12, pp. 330-332); A. WALEY, "Notes on Chinese Alchemy" (*Bulletin of Oriental School of London*, VI, 1930, pp. 1-24); W.H. BARNES, "Possible Reference to Chinese Alchemy in the Fourth or Third Century B.C." (*The China Journal*, vol. 23, 1935, pp. 75-79); Homer H. DUBS, "The Beginnings of Alchemy" (*Isis*, vol. 38, 1947, pp. 62-86); Ho PING-YÜ e

Joseph NEEDHAM, "The Laboratory Equipment of the Early Mediaeval Chinese Alchemist", *Ambix*, VII, 1959, pp. 57-115; Ts'ao T'IEN CH'IN, Ho PING-YÜ e Joseph NEEDHAM, "An Early Mediaeval Chinese Alchemical Text on Aqueous Solutions", *ibid.*, pp. 122-158; Nathan SIVIN, *Chinese Alchemy: Preliminary Studies* (Cambridge, Massachusetts, 1968; ver a nossa monografia em *History of Religions*, 10, 1970, pp. 178-182); Joseph NEEDHAM, *Science and Civilization*, vol. I (a história da alquimia terá prosseguimento nos quatro volumes posteriores, atualmente em preparo).

Entre as traduções dos textos alquímicos, devemos destacar sobretudo: Lu-Ch'iang WU e Tenney L. DAVIS, "An Ancient Chinese Treatise on Alchemy Entitled *Ts'an T'ung Ch'i*, written by Wei Po-Yang about 142 A.D." (*Isis*, 1932, vol. 18, pp. 210-289); *id.*, "Ko Hung on the Yellow and the White" (*Proceedings of the American Academy of Arts and Science*, vol. 70, 1935, pp. 221-284). Este último trabalho contém a tradução dos capítulos IV e VI do tratado de Ko Hung (Pao P'u-tzu); os capítulos I-III são traduzidos por Eugen FEIFEL, *Monumenta Serica*, vol. 6, 1941, pp. 113-211 (ver *ibid.*, vol. 9, 1944, uma nova tradução do capítulo IV, ainda de Feifel), e os capítulos VII e XI por T.L. DAVIS e K.F. CHEN, "The Inner Chapters of Pao-pu-tzu" (*Proceedings of American Academy of Arts and Sciences*, vol. 74, 1940-1942, pp. 287-325). Sobre o valor das traduções de T.L. Davis e colaboradores, ver J. NEEDHAM, *Science and Civilization*, vol. I, p. 6 e Nathan SIVIN, *Chinese Alchemy*, p. 15. James R. WARE deu-nos uma tradução completa do *Nei P'ien* de Ko Hung em: *Alchemy, Medicine and Religion in the China of A.D. 320: The Nei P'ien of Ko Hung* (Cambridge, Mass., 1966; cf. nossas observações em *History of Religions*, 8, 1968, pp. 84-85). A obra de Sivin, *Chinese Alchemy*, pp. 145-214, contém a tradução anotada de *Tan ching yao chueh* ("Essencial Formulas from the Alchemical Classics"), obra atribuída a Sun Ssu-mo (século VI A.D.). Ver também Roy C. SPOONER e C.H. WANG, "The Divine Nine Turn *Tan Sha* Method, a Chinese Alchemical Recipe" (*Isis*, 1947, vol. 38, pp. 235-242).

H.H. Dubs acredita que a origem da alquimia deve ser procurada na China do século IV a.C. Segundo esse autor, a alquimia só podia ter nascido numa civilização em que o ouro fosse pouco conhecido e em que se ignorassem os métodos de dosagem da quantidade do metal puro; ora, na Mesopotâmia, esses métodos eram difundidos desde o século XIV a.C., o que torna improvável a origem mediterrânea da alquimia (DUBS, pp. 80 s.). Mas essa opinião não foi aceita pelos historiadores da alquimia (ver, *inter alia*, F. Sherwood TAYLOR, *The Alchimists*, Nova York, 1949, p. 75). Dubs pensa que a alquimia foi introduzida no Ocidente pelos viajantes chineses (*op. cit.*, p. 84). Entretanto, segundo

Laufer, não está excluído que a alquimia "científica" represente na China uma influência estrangeira (cf. LAUFER, *Isis*, 1929, pp. 330-331). Sobre a penetração das idéias mediterrâneas na China, ver DUBS, *op. cit.*, pp. 82-83, notas 122-123. Sobre a provável origem mesopotâmica da ideologia alquímica chinesa, cf. H.E. STAPLETON, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, pp. 1-43), pp. 15 s. Ao discutir rapidamente a origem chinesa da alquimia (pp. 19-30), Sivin rejeita a hipótese de Dubs (pp. 22-23). A crítica mais radical foi apresentada por Needham (vol. V. 1, pp. 44 s.), em que pese a ele também sustentar, embora por motivos muito diferentes, que a alquimia é uma criação chinesa. Segundo Needham, a cultura da China antiga era o único meio onde podia cristalizar-se a crença num elixir contra a morte como a obra suprema do químico (pp. 71, 82, 114-115). As duas concepções — a do elixir e a da fabricação alquímica do ouro — foram integradas, pela primeira vez na história, na China, no século IV a.C. (pp. 12 s. etc.). Mas Needham reconhece que a relação entre o ouro e a imortalidade era conhecida na Índia antes do século IV a.C. (pp. 118 s.; ver nossas observações sobre esse problema nas pp. 43, 99-100).

Para o simbolismo alquímico da respiração e do ato sexual, cf. R.H. van GULIK, *Erotic Colour Prints of the Ming Period with an Essay on Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C. 206-A.D. 1644* (privately published in fifty copies, Tokyo, 1951), pp. 115 s.

NOTA K
TRADIÇÕES MÁGICAS CHINESAS E FOLCLORE ALQUÍMICO

Sobre o "vôo mágico" dos iogues e dos alquimistas, ver M. ELIADE, *Le Yoga*, p. 397. Sobre o "vôo mágico" na China, cf. ELIADE, *Le Chamanisme*, pp. 294 s.; sobre o vôo dos Imortais taoístas, cf. Lionel GILES, *A Gallery of Chinese Immortals* (Londres, 1948), pp. 22, 40, 43, 51 etc.; Max KALTENMARK, *Le Lie-sien Tchouan (Biographies légendaires de Immortels taoïstes de l'antiquité)*, traduzido e anotado (Pequim, 1953), pp. 41, 54, 82, 146, 154.

Um grande número de mitos e crenças muito antigos concernentes à Imortalidade e aos meios de adquiri-la foram retomados e revalorizados pelos alquimistas chineses. A tartaruga e o grou eram considerados símbolos da imortalidade. Os autores antigos descrevem sempre o grou em companhia dos Imortais (J.J. de GROOT, *The Religious System of China*, Leyden, 1892 s., vol. IV, pp. 232-233, 295); desenham-se grous sobre os carros fúnebres para sugerir a passagem à imortalidade (*ibid.*, vol. IV, p. 359). Nos quadros que representam os oito Imortais a caminho da Ilha sobrenatural, é o grou que conduz a barca pelos ares (cf. WERNER, *Myths and Legends of China*, Londres, 1924, p. 302). Ora, Pao P'u-tzu (= Ko Hung), assegura que uma pessoa pode aumentar a sua vitalidade bebendo poções preparadas com ovos de grou e carapaças de tartarugas (texto citado por JOHNSON, *Chinese Alchemy*, p. 61). A tradição é antiga: o *Lien-sien Tchuan* conta que Kuei, enlouquecido, se alimentava de canela e de girassol que ele misturava com miolo de tartaruga (M. Kaltenmark, p. 119).

Entre as espécies vegetais suscetíveis de proporcionar a longevidade, a tradição chinesa destacava a erva *chih* (a "erva da imortalidade"), o pinheiro, o cipreste e o pessegueiro. O pinheiro e o cipreste eram tidos como ricos em substâncias *yang* (cf. J.J. de GROOT, *op. cit.*, vol. IV, pp. 294-324). Depois de comer sementes de pinheiro, Yo Ts'iuan consegue sair voando. "As pessoas dessa época que receberam essas sementes e delas comeram atingiram todas uma idade de 200 a 300 anos" (M. KALTENMARK, *Le Lie-sien Tchouan*, p. 54; cf. *ibid.*, pp. 81, 136, 160. Sobre os pinheiros como árvores de longevidade, cf. Rolf STEIN, *Jardins en miniature d'Extrême-Orient, Le Monde en petit*, Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 42, Hanói, 1943, pp. 1-104, esp. pp. 84 s.). Por seu turno, Pao P'u-tzu escreve que, se alguém esfregar os tornozelos com a seiva do cipreste, "poderá caminhar sobre as águas sem afundar"; se esfregar o corpo inteiro, tornar-se-á invisível. O fruto do cipreste, seco, reduzido a pó e colocado numa tocha, brilha com um clarão incomparável, e se houver ouro ou jade enterrados na vizinhança, a chama tornar-se-á azul e voltar-se-á para o solo. O homem que se alimenta desse pó dos frutos do cipreste pode viver até mil anos" (texto reproduzido por De Groot, vol. IV, p. 287). Quanto ao pessegueiro, sua resina, assegura ainda Pao P'u-tzu, torna o corpo humano luminoso.

Outras plantas comuns também gozam da fama de assegurar a longevidade e de comunicar poderes mágicos. O *Lie-sien Tchuan* menciona a pereira (p. 97), a canela (pp. 82, 119), o agárico (p. 82), as sementes de crucíferas (p. 79), do acônito (p. 154), da angélica (p. 154), do girassol (p. 119) etc. Não existe solução de continuidade entre as tradições folclóricas, o taoísmo e a alquimia: o alquimista taoísta é o sucessor do pesquisador dos simples que, desde tempos imemoriais, ia às montanhas, com uma cabaça, recolher sementes e plantas mágicas. Cf., sobre esse tema, R. STEIN, *Jardins en miniature*, pp. 56 s. e *passim*. Ver também Michel SOYMIÉ, "Le Lo-Feou Chan, étude de géographie religieuse" (*Bulletin de l'Ecole Française de l'Extrême-Orient* [Saigon], XLIII (1956), pp. 1-139, esp. pp. 88-96 ["La grotte-ciel"] e 97-103 ["Le soleil de minuit"]).

NOTA L
A ALQUIMIA INDIANA

Para o estudo da alquimia e da pré-química indianas, ver P.C. RAY, *A History of Hindu Chemistry*, vol. I (2ª edição, Calcutá, 1903), vol. II (2ª edição, Calcutá, 1925); cf. também Rasacharya Kaviraj Bhudeb MOOKERJEE, *Rasajala-nidhi or Ocean of Indian Medicine, Chemistry and Alchemy*, 2 vols. (Calcutá, 1926-1927): compilação sem valor mas que contém um grande número de citações das obras alquímicas tradicionais. Para uma exposição da doutrina das *siddha* alquímicas, ver V.V. Raman SASTRI, "The Doctrinal Culture and Tradition of the Siddhas" (*Cultural Heritage of India, Srî Ramakrishna Centenary Memorial*, Calcutá, s. d., vol. II, pp. 303-319); Shashibbusan DASGUPTA, *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature* (Calcutá, 1946), pp. 289 s.; Mircea ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, pp. 299 s.

Encontram-se, na Birmânia, crenças análogas às referentes aos iogues alquimistas. Um indivíduo torna-se *zawgy* (vocábulo derivado do *yogi*) ao absorver substâncias preparadas à base de mercúrio ou de ferro. A meio caminho de sua prática, o postulado obtém "a pedra do metal vivo". A sua posse lhe permite voar nos ares e viajar sob a terra; torna-se invulnerável e pode viver centenas de anos. Essa pedra cura qualquer tipo de doença; ao tocar o cobre amarelo ou a prata, ela as transforma em ouro. Quando o postulante engole a pedra, fica inconsciente durante sete dias. Geralmente ele se recolhe a uma gruta e reaparece, ao fim de sete dias, na qualidade de *zawgy*. Desde então assemelha-se a um deus; pode viver milhões de anos, é capaz de ressuscitar os mortos e torna-se invisível. São-lhe permitidas as relações sexuais, não com mulheres mas com certos frutos que têm a forma e o tamanho de uma jovem. O *zawgy* dá vida a esses frutos e faz deles suas esposas. Ver Maung HSIN, AUNG, "Alchemy and Alchemist in Burma", *Folklore*, 44, 1933, pp. 346-354, especialmente pp. 346-347, e "Burmese Alchemy Beliefs", *Journal of the Burmese Research Society*, 35, pp. 83-91.

Para as relações entre a alquimia, o tantrismo e o Hatha-Yoga, ver M. ELIADE, *Le Yoga*, pp. 274 s., 398 s. (bibliografias). Ver também A. WALEY, "References to Alchemy in Buddhist Scriptures" (*Bulletin of the School of Oriental Studies*, Londres, vol. VI, pp. 1.102-1.103). Encontram-se ainda alusões à alquimia em *Mahâyâna-samgrahabhasya* (Nanjio, 1171; traduzido para o chinês por Hsüan-tsang, verso 650) e em *Abhidharma Mahâvibhâsâ* (Nanjio, 1263; trad. Hüsang-tsang, 656-659). Cf. também O. STEIN, "Référence to Alchemy in Buddhist Scriptures" (*Bull. School Orient. Studies*, VII,1933, pp. 262 s.).

Sobre o alquimista Nâgârjuna, ver o estado das questões e as bibliografias em nossa obra *Le Yoga*, p. 398.

Sobre Albîrunî, cf. J. FILLIOZAT, *Albîrunî et l'alchimie indienne* (*Al-Bîrunî Commemoration Volume*, Calcutá, 1951, pp. 101-105).

Sobre o papel do mercúrio na alquimia indiana, P.C. RAY, *op. cit.*, I, p. 105 da Introdução; E. von LIPPMANN, *Enstehung und Ausbreitung der Alchimie* (Berlim, 1919), p. 435; vol. II (Berlim, 1931), p. 179; Julius JOLLY, "Der Stein der Weisen" (*Windisch Festschrift*, Leipzig, 1914) pp. 98-106. Sobre os *sittar* tamul, cf. A. BARTH, *Œuvres*, I (Paris, 1914), p. 185; J. FILLIOZAT, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 111-112: Os *sittar* dividiam os *sarakku* (substância, ingredientes) em *ân* e *pensarakhu*, ingredientes machos e fêmeas, grupamento que lembra o binômio *yin-yang* da especulação chinesa. L. WIEGER, (*Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, 2ª ed., Hien-hien, 1927, p. 395) pensa que a alquimia taoísta Ko Hung (Pao P'u-tzu) do século III havia imitado o tratado *Rasaratnâkara*, atribuído a Nâgârjuna. Nesse caso, o *Rasaratnâkara*, que era tido como do século VII ou VIII (cf. E. LAMOTTE, *Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, I, Louvain, 1944, p. 383, nota I), "poderia remontar realmente à época do Nâgârjuna budista do século III." (J. FILLIOZAT, *La Doctrine classique de la médecine indienne*, Paris, 1949, p. 10). Mas existe também a possibilidade de que a alquimia tamul tenha sofrido a influência chinesa (cf. J. FILLIOZAT, *"Taoïsme et Yoga", in Dân Viêt-Nam*, nº 3, agosto de 1949, pp. 113-120, esp. p. 120).

Sobre os manuscritos alquímicos do fundo Cordier, ver J. FILLIOZAT, *Journal Asiatique*, 1934, pp. 156 s.

NOTA M
O SAL AMONÍACO NA ALQUIMIA ORIENTAL

O nome sânscrito do sal amoníaco é *navasâra*, o nome iraniano *nôshâdar*. H.E. Stapleton tentou explicar esses termos pelo chinês *nau-sha*: ver "Sal-Ammoniac. A Study in Primitive Chemistry" (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. I, nº 2, pp. 25-42, Calcutá, 1905); cf. STAPLETON e R.F. AZO, "Chemistry in Iraq and Persia in the Xth Century A.D." (*Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, vol. VIII, nº 61, 1927), p. 346, nota 1. B. LAUFER demonstrou a inconsistência dessa hipótese; ver *Sino-Iranica* (Field Museum, Chicago, 1919), p. 505. O sal amoníaco foi utilizado pela primeira vez na alquimia iraniana, e dela passou para as alquimias chinesa, indiana e árabe. Ver sobre esse problema Julius RUSKA, *Sal ammoniacus, Nusâdir und Salmiak*

(Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Heidelberg, 1925); *id., Das Buch der Alaune und Salze* (Berlim, 1931), pp. 111, 195 s. O termo árabe *nûshadîr* deriva do *nôshâdar* iraniano. É possível que a descoberta e a aplicação alquímica do sal amoníaco se devam a uma das "escolas alquímicas do Império Sassânida"; cf. Henri CORBIN, "Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân" (*Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zurique, 1950, pp. 47-114), p. 53, nota 15. O sal amoníaco já seria atestado nos textos cuneiformes assírios; cf. Campbell THOMPSON, *Dictionnary of Assyrian Chemistry and Geology*, p. 12. Ver também J.R. PARTINGTON, *Origins and Development of Applied Chemistry* (Londres, 1935), pp. 147, 317; H.E. STAPLETON, "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, pp. 1-43), p. 34, nota 68. E. von LIPPMANN, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie*, III (Weinhein, 1954), p. 116.

NOTA N

GENERALIDADES SOBRE A HISTÓRIA DA ALQUIMIA. ALQUIMIAS GRECO-EGÍPCIA, ÁRABE, OCIDENTAL. ELEMENTOS DE BIBLIOGRAFIA

A literatura recente sobre a alquimia e os primórdios da química foi apresentada por Allan G. DEBUS em seu estudo "The Significance of the History of Early Chemistry" (*Cahiers d'histoire mondiale*, IX, nº 11, 1965, pp. 39-58). Da monumental *History of Chemistry*, em quatro volumes, de J.M. PARTINGTON, foram publicados somente os volumes II (Londres, 1961) e III (1962). Ver também H.M. LEICESTER, *The Historical Background of Chemistry* (Nova York, 1956); John READ, *Through Alchemy to Chemistry* (Londres, 1957); E.J. HOLMYARD, *Alchemy* (Penguin Books, 1957) e especialmente Robert P. MULTHAUF, *The Origins of Chemistry* (Londres, 1966).

As obras de George SARTON, *An Introduction to the History of Magic and Experimental Science*, 5 vols., e de Lynn THORDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*, 6 vols., (Nova York, 1929-1941), contêm ricas bibliografias. Ver também as recensões críticas publicadas em *Isis* (fundador: George Sarton).

Gerard Heym dera início a uma "Introduction to the Bibliography of Alchemy" (*Ambix*, I, 1937, pp. 48-60), infelizmente interrompida.

Para uma análise de alguns trabalhos recentes sobre a origem e a significação da alquimia, ver Wolfgang SCHNEIDER, "Ueber den Ursprung des Wortes, Chemie" (*Pharmazeutische Industrie*, XXI, 1959, pp. 79-81) e "Probleme und neuere Ansichten in der Alchemiegeschichte" (*Chemiker Zeitung-Chemische Apparartur*, LXXXV, nº 17, 1961, pp. 643-651); ver também, do mesmo autor, "Die geschichtlichen Beziehungen der Metallurgie zu Alchemie und Pharmazie" (*Archiv für das Eisenhüttenwesen*, XXXVIII, nº 7, julho de 1966, pp. 533-538), e sobretudo seu *Lexicon Alchemistische-Pharmazeutisches Symbole* (Weinheim, 1962).

Maurice P. GROSSLAND trouxe sensíveis progressos à compreensão da terminologia alquímica com os seus *Historical Studies in the Language of Chemistry* (Cambridge, Mass., 1962). As contribuições mais importantes de W. GANZENMÜLLER foram recolhidas em seu volume *Beiträge zur Geschichte der Technologie und der Alchemie* (Weinheim, 1956).

A maior parte das obras alquímicas gregas foram editadas e traduzidas por Marcelin BERTHELOT, *Collection des anciens alchimistes grecs*, 3 vols. (Paris, 1887). Os textos de Estéfano de Alexandria, não incluídos por Berthelot em sua *Collection*, foram recentemente editados e traduzidos para o inglês por Sherwood TAYLOR, "The Alchemical Works of Stephanos of Alexandria" (*Ambix*, I, 1937, pp. 116-139; II, 1938, pp. 39-49). Os papiros químicos foram publicados por O. LAGERCRANTZ, *Papyrus Graecus Holmiensis* (Uppsala, 1913) e por Marcelin BERTHELOT, *Archéologie et Histoire des Sciences* (Paris, 1906). Para o recenseamento dos manuscritos, ver *Le Catalogue des manuscrits alchimiques grecs* (Bruxelas, 1924, ss.).

Encontrar-se-á o essencial do dossiê e da história da alquimia alexandrina em M. BERTHELOT, *Les Origines de l'Alchemie* (Paris, 1885); *id., Introduction à l'étude de la Chimie des Anciens et du Moyen Age* (Paris, 1889); Edmund von LIPPMANN, *Enstehung und Ausbreitung der Alchemie*, I (Berlim, 1919), II (Berlim, 1931), III (Weinheim, 1954); Arthur John HOPKINS, *Alchemy, Child of Greek Philosophy* (Columbia University Press, Nova York, 1934); Revº Pº FESTUGIÈRE, O.P., "Alchymica" (*L'Antiquité Classique*, VIII, 1939, pp. 71-95); *id., La Révélation d'Hermès Trismégiste*, I (Paris, 1944), pp. 216-282; F. CUMONT e J. BIDEZ, *Les Mages hellénisés* (Paris, 1938), I, pp. 170 s., 198 s.; II, 309 s.; F. Sherwood TAYLOR, "The Origins of Greek Alchemy" (*Ambix*, I, 1937, pp. 30-47); *id., The Alchemists* (Nova York, 1949); R. PFISTER, "Teinture et alchimie dans l'Orient hellénistique" (*Seminarium Kondakovianum*, VII, Praga, 1935, pp. 1-59); J. BIDEZ, "Dernières recherches sur l'histoire de l'alchimie en Grèce, à Byzance et en Egypte" (*Byzantion*, 13, 1938, pp. 383-388); G. GOLDSCHMIDT, "Der Ursprung der Alchemie" (*Ciba Zeitschrift*, V, 1938, pp. 1.950-1.988); A. REHM, "Zur Ueberlieferung der griechischen Alchemisten" (*Byzantinische Zeitschrift*, 39, 1939, pp. 394-434); W.J. WILSON, "Ori-

gin and Development of Greco-Egyptian Alchemy" (*Ciba Symposia*, III, 1941, pp. 926-960); W. GANZENMÜLLER, "Wandlungen in der geschichtlichen Betrachtungen der Alchemie" (*Chymia*, III, 1950, pp. 143-155); R.J. FORBES, "The Origin of Alchemy" (= *Studies in Ancient Technology*, I, Leiden, 1955, pp. 121-144). Cf. também C.A. BROWNE, "Rhetorical and Religious Aspects of Greek Alchemy" (*Ambix*, II, 1946, pp. 129-137; III, 1948, pp. 15-25); Egon WELLESZ, "Music in the Treatises of Greek Gnostics and Alchemists" (*Ambix*, IV, 1951, pp. 145-158).

H.E. STAPLETON resumiu e discutiu o *Traité d'Agathodaimon* em seu estudo "The Antiquity of Alchemy" (*Ambix*, V, 1953, pp. 1-43).

H.J. SHEPARD dedicou diversos artigos às relações entre o gnosticismo e a alquimia; cf. "Gnosticism and Alchemy" (*Ambix*, VI, 1957, pp. 86-101); "Egg Symbolism in Alchemy" (*Ambix*, VI, 1958, pp. 140-148); "The Redemption Theme and Hellenistic Alchemy" (*ibid*., VII, 1959, 42-76); "A Survey of Alchemical and Hermetic Symbolism" (*ibid*., VIII, 1960, 35-41); "The Ouroboros and the Unity of Matter in Alchemy: A Study in Origins" (*ibid*., X, 1962, 93-96); "Alchemy: Origin or Origins?" (*ibid*., XVII, 1970, pp. 69 s.).

Para a história da alquimia árabe, o leitor poderá consultar sobretudo as edições dos textos e os estudos de J. Ruska (cuja bibliografia se encontra no *Festgabe zu seinem 70. Geburtstage*, Berlim, 1937, pp. 20-40). Lembremos os mais importantes: *Arabische Alchemisten*, I-II (Heidelberg, 1924); *Tabula Smaragdina* (Heidelberg, 1926); *Turba Philosophorum* (Berlim, 1931); *Das Buch der Alaune und Salze* (Berlim, 1935). Cf. também o estudo de conjunto que Ruska apresentou em dois artigos: "Quelques problèmes de littérature alchimique" (*Annales Guébhard-Séverine*, Neuchâtel, VII, 1931, pp. 156-173) e "Methods of Research in the History of Chemistry" (*Ambix*, 1937, pp. 21-29). Ver também seus "Neue Beiträge zur Geschichte der Chemie" (*Quellen und Studien zur Geschichte des Naturwissenschaften und der Medizin*, vol. 8, 1942, pp. 1-131).

Sobre Jâbir, ver E.J. HOLMYARD, *The Arabic Works of Jâbir ibn Hayyân* (Paris, 1928) e sobretudo Paul KRAUS, *Jâbir ibn Hayyân, contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, I-II (Cairo, 1942-1943, Mémoires présentés à l'Institut d'Egypte, tomos 44-45).

Sobre Râzî: Gerard HEYM, "Al Râzî and Alchemy" (*Ambix*, I, 1938, pp. 184-191); J.R. PARTINGTON, "The Chemistry of Râzî" (*ibid*., pp. 192-196).

Cf. também J.W. FÜCK, "The Arabic Literature on Alchemy according to An-Nâdim, A.D. 987" (*Ambix*, IV, 1951, pp. 81-144); Henri CORBIN, "Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Hayyân. Alchimie et Archétypes" (*Eranos-Jahrbuch*, XVIII, Zurique, 1950, pp. 47-114); H.E. STAPLETON. R.T. AZO e H. HUSSAIN, *Chemistry in Iraq and Persia* (Memoirs of the Asiatic Society of Bengal, VIII, 1927, pp. 340 s.); H.E. STAPLETON, "Two Alchemical Treatises Attribute to Avicenna" (*Ambix*, X, 1962, pp. 41-82); A. ABEL, "De l'alchimie arabe à l'alchimie occidentale", *Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze* (Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1971), pp. 251-283; Georges C. ANAWATI, "Avicenne et l'alchimie", *ibid*., pp. 285-341.

Não podemos assinalar aqui a enorme literatura dedicada à alquimia da Idade Média e do Renascimento. O leitor poderá reportar-se aos três volumes de M. BERTHELOT, *La Chimie au Moyen Age* (Paris, 1893), à obra clássica de Ed. von LIPPMANN, a W. GANZENMÜLLER, *Die Alchemie im Mittelalter* (Paderborn, 1938; trad. francesa, Paris, 1940) a R.P. MULTHAUF, *The Origins of Chemistry*, pp. 116-200; cf. também Aldo MIELI, *Pagine di Storia della Chimica* (Roma, 1922); John READ, *Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy, its Literature and Relationship* (Londres, 1939); F. Sherwood TAYLOR, *The Alchemists* (Nova York, 1949); Albert-Marie SCHMIDT, *La Poésie scientifique en France au XVI^e siècle* (Paris, 1938), pp. 317 s. (Três alquimistas poetas: Béroalde de Verville, Christofle de Gamon, Clovis Hesteau de Nuysement); Lynn THORNDIKE, "Alchemy during the First Half of the Sixteenth Century" (*Ambix*, II, 1938, pp. 26-38); Robert AMADOU, *Raymond Lulle et l'Alchimie* (Paris, 1953: constitui a introdução ao *Codicille*, recentemente traduzido para o francês por Leonce Bouysson).

Sobre Paracelso e a iatroquímica do Renascimento ver: Ernst DARMSTAEDTER, *Arznei und Alchemie. Paracelsus-Studien* (Leipzig, 1931); A.F. TITLEY, "Paracelsus. A résumé of Some Controversies" (*Ambix*, I, 1938, pp. 166-183); C.G. JUNG, *Paracelsica* (Zurique, 1942); T.P. SHERLOCK, "The Chemical Work of Paracelsus" (*Ambix*, III, 1948, pp. 33-63); A. KOYRÉ, *Mystiques, Spirituels, Alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Paris, 1955), pp. 45 s.; Walter PAGEL, *Paracelsus: An Introduction to Philosophical Medicine in the Era of the Renaissance* (Basiléia e Nova York, 1958, tradução francesa, 1963); *id., Das Medizinische Weltbild des Paracelsus, seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis* (Wiesbaden, 1962); *id*., "Paracelsus and the Neoplatonic and Gnostic Tradition" (*Ambix*, VIII, 1960, 125-160); Allen G. DEBUS, *The English Paracelsians* (Londres, 1965); *id., The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968); *id*., "The Chemical Philosophers: Chemical Medicine from Paracelsus to van Helmont" (*History of Science*, II, 1974, pp. 235-259); "The Significance of the History of Early Chemistry", pp. 48 s. (com rica bibliografia); Wolfgang SCHNEIDER, "Paracelsus und die Entwicklung der pharma-

zeutischen Chemie" (*Archiv der Pharmazie*, CCXCIX, nº 9, 1966, pp. 737-746).

Sobre a alquimia considerada do ponto de vista "tradicional" ver: FULCANELLI, *Les demeures philosophales et le symbolisme hermétique dans ses rapports avec l'Art sacré et l'ésotérisme du Grand-Œuvre* (Paris, 1930); J. EVOLA, *La Tradizione ermetica* (Bari, 1931; 2ª edição revista, 1948); Eugène CANSELIET, *Deux logis alchimiques* (Paris, 1945); Alexander von BERNUS, *Alchymie und Heilkunst* (Nuremberque, 1940); René ALLEAU, *Aspects de l'Alchimie traditionelle* (Paris, 1953, pp. 223-236, bibliografias); Maurice ANIANE, "Notes sur l'alchimie, 'yoga' cosmologique de la chrétienté médiévale" (no volume *Yoga. Science de l'homme intégral*, textos e estudos publicados sob a direção de Jacques Masui, Paris, 1953, pp. 243-273); Claude d'YGÉ, *Nouvelle Assemblée des Philosophes Chymiques. Aperçus sur le Grand-Œuvre des Alchimistes* (Paris, 1954: contém o texto completo de *La Parole délaissée* de Bernard Le Trévisan e de *L'Explication très curieuse* de Gobineau de Montluisant; pp. 225-232, bibliografia).

NOTA P
C.G. JUNG
E A ALQUIMIA

As investigações de C.G. Jung nada devem ao interesse pela história da química, nem à atração pelo simbolismo hermético em si mesmo. Médico e analista, estudava as estruturas e o comportamento da psique com um objetivo meramente terapêutico. Ainda que, paulatinamente, Jung tenha sido levado a estudar as mitologias e as religiões, as gnoses e os ritos, assim procedeu para melhor compreender os processos da psique, ou seja, em última análise, para ajudar os seus pacientes a se curar. Ora, em certo momento, teve a atenção despertada pela analogia entre o simbolismo dos sonhos e das alucinações de alguns dos seus pacientes e o simbolismo alquímico. Para compreender o sentido e a função dos sonhos, Jung pôs-se a estudar com muita seriedade as obras dos alquimistas. Durante 15 anos perseverou em suas investigações, sem contudo mencionar o que fazia nem aos seus pacientes, nem aos colaboradores imediatos. Tomava a precaução de evitar qualquer sugestão ou auto-sugestão possível. Só em 1935 pronunciou uma conferência no *Eranos* de Ascona sobre o simbolismo dos sonhos e o processo de individuação ("Traumsymbole des Individuations-prozesses", *Eranos-Jahrbuch*, III, Zurique, 1936), a que se seguiu, em 1936, outra conferência: "Die Erlösungsvorstellungen in der alchemie" (*Eranos-Jahrbuch*, IV, 1937). Na primeira dessas conferências, Jung compara uma série de sonhos, que marcavam as etapas do processo de individuação, com as operações sucessivas do *opus alchymicum*; na segunda, esforça-se por interpretar psicologicamente certos símbolos centrais da alquimia e, em primeiro lugar, o complexo simbólico da redenção da matéria. Ambos os textos, elaborados e consideravelmente aumentados, foram publicados em 1944 sob a forma de livro: *Psychologie und Alchemie* (Zurique, Rascher, 2ª edição revista, 1952). Depois das conferências de Ascona, as alusões à alquimia tornam-se cada vez mais freqüentes nos estudos de Jung, entre os quais cumpre destacar sobretudo os seguintes: "Die Visionen des Zosimos" (*Eranos-Jahrbuch*, V, 1937, pp. 15-54; uma versão aumentada foi publicada no volume *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zurique, Rascher, 1954, pp. 139-216); *Die Psychologie der Uebertragung* (Zurique, 1946), prolegômenos ao monumental *Mysterium Coniunctionis* I-II (Zurique, 1955-1956); "Der Philosophische Baum" (uma primeira redação foi publicada nos *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft*, Basiléia, vol. LVI, 1945, pp. 411 s.; o texto, completamente refundido, foi ainda publicado no volume *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, pp. 353-496).

No momento em que Jung começava as suas investigações alquímicas, só havia um livro, sério e profundo, onde esse tema era tratado na perspectiva da psicologia das profundezas: *Probleme der Mystik und ihre Symbolik* (Viena, 1914), cujo autor, Herbert Silberer, era um dos mais brilhantes discípulos de Freud. No início das suas investigações, Jung não se julgava no direito de ir além do nível estritamente psicológico: estava envolvido com "fatos psíquicos", e prestes a descobrir certas correspondências entre esses fatos e os símbolos e operações alquímicos. Os "hermetistas" e os "tradicionalistas" censuraram mais tarde Jung por haver traduzido em termos psíquicos um simbolismo e uma operação que eram, pelo seu próprio modo de ser, transpsíquicos. Censuras análogas foram feitas a Jung por determinados teólogos ou filósofos: acusaram-no de interpretar os fatos religiosos ou os fatos metafísicos em termos de psicologia. A resposta de Jung a tais objeções é conhecida: o transpsicológico não é tarefa do psicólogo; toda experiência espiritual implica uma atualidade psíquica, e essa atualidade é constituída por certos conteúdos e por certas estruturas, com os quais o psicólogo tem o direito, e o dever, de ocupar-se.

Ora, a novidade e a importância das investigações de Jung residiam em haver demonstrado que o inconsciente dá continuidade a processos que se exprimem por um simbolismo alquímico e que tendem a resultados psíquicos *homologáveis aos resultados das operações herméticas*. Seria difícil minimizar o alcance de tal descoberta. Deixando por

enquanto de lado a interpretação puramente psicológica proposta por Jung, a sua descoberta demonstrava em síntese o seguinte: no fundo do inconsciente ocorrem processos que se assemelham de maneira espantosa às etapas de uma obra espiritual — gnose, mística, alquimia — *que não se verifica no mundo da experiência profana*, mas que, pelo contrário, contrasta radicalmente com o mundo profano. Em outros termos, estaríamos diante de uma estranha solidariedade de estrutura entre os produtos do "inconsciente" (sonhos, devaneios, alucinação etc.) e as experiências que, por ultrapassarem as categorias do mundo profano e dessacralizado, podem ser consideradas como pertencentes a um "transconsciente" (experiências místicas, alquímicas etc.). Jung, porém, havia observado, desde o começo das suas investigações, que a série de sonhos e de devaneios, cujo simbolismo alquímico estava prestes a descobrir, acompanhavam um processo de integração psíquica a que se chama processo de individuação. Por conseguinte, tais produtos do inconsciente não eram anárquicos, nem gratuitos: colimavam um objetivo preciso: a individuação, que, para Jung, constitui o ideal supremo de todo ser humano, a descoberta e a posse do seu próprio Eu. Mas, se levarmos em conta que, para os alquimistas, o *opus* procura obter o *elixir vitae* e o *lapis*, ou seja, ao mesmo tempo a conquista da imortalidade e da liberdade absoluta (com a posse da "pedra filosofal" permitindo, entre outras coisas, a "transmutação em ouro", e portanto a liberdade de modificar o mundo, de "salvá"-lo), então o processo da individuação, assumido pelo inconsciente sem o "consentimento" do consciente, e na maioria das vezes contra a sua vontade, esse processo que conduz o homem para o seu próprio centro, o Eu, deve ser considerado uma prefiguração do *opus alchymicum*, ou, mais exatamente, uma "imitação inconsciente", para todos os seres, de um processo iniciatório extremamente difícil e portanto reservado a uma elite espiritual pouco numerosa. Por conseguinte, seríamos levados à conclusão de que existem diversos níveis de realização espiritual, mas esses níveis são solidários e homologáveis se os consideramos de acordo com certo plano de referência, no caso o plano psicológico. O "profano" que tem sonhos alquímicos e se aproxima de uma integração psíquica, também atravessa as provas de uma "iniciação": todavia, o resultado dessa iniciação não é o mesmo que o de uma iniciação ritual ou mística, embora funcionalmente lhes possa ser homologado. Com efeito, ao nível dos sonhos e de outros processos do inconsciente, assistimos a uma reintegração espiritual que, para o "profano", tem a mesma importância de uma "iniciação" ao nível ritual ou místico. Todo simbolismo é polivalente. Jung demonstrou uma polivalência análoga para as operações "alquímicas" e "místicas": estas são aplicáveis a níveis múltiplos e obtêm resultados homologáveis. A imaginação, o sonho, a alucinação

redescobrem um símbolo alquímico — e, precisamente por isso, colocam o paciente numa *situação alquímica* — obtendo uma melhoria que, ao nível psíquico, corresponde ao resultado da operação alquímica.

Jung dá às suas próprias descobertas uma outra interpretação. Para ele, como psicólogo, a alquimia, com todos os seus simbolismos e todas as suas operações, é uma projeção, na Matéria, dos arquétipos e dos processos do inconsciente coletivo. O *opus alchymicum* é na realidade o processo de individuação através do qual nos tornamos o Eu. O *elixir vitae* seria a obtenção do Eu, pois Jung havia observado que "as manifestações do Eu, isto é, o aparecimento de certos símbolos solidários do Eu, trazem consigo alguma coisa da intemporalidade do inconsciente que se exprime num sentimento de eternidade e de imortalidade" (*Psychologie der Uebertragung*). Portanto, a busca da imortalidade por parte dos alquimistas corresponde, ao nível psicológico, ao processo de individuação, à integração do Eu. No que se refere à "Pedra Filosofal" sonhada pelos alquimistas, Jung vislumbra no seu simbolismo diversas significações. Lembremos antes de mais nada que, para Jung, as operações alquímicas são *reais*: todavia, essa realidade não é física, mas *psíquica*. A alquimia representa a projeção de um drama ao mesmo tempo cósmico e espiritual em termos de "laboratório". O *opus magnum* tinha por objetivo tanto a libertação da alma humana quanto a cura do Cosmo. Nesse sentido, a alquimia retoma e prolonga o cristianismo. Segundo os alquimistas, diz Jung, o cristianismo salvou o homem, mas não a Natureza. Ora, o alquimista sonha curar o Mundo na sua totalidade: a Pedra Filosofal é concebida como o *Filius Macrocosmi* que cura o Mundo, ao passo que, segundo os alquimistas, Cristo é o Salvador do Microcosmo, isto é, tão-somente do homem. A finalidade última do *opus* é a *apocatástase*, a Salvação cósmica: é por esse motivo que o *Lapis philosophorum* é identificado com Cristo. Segundo Jung, aquilo a que os alquimistas davam o nome de "Matéria" era na realidade o Eu mesmo. A "alma do mundo", a *anima mundi*, identificada pelos alquimistas com o *spiritus mercurius*, estava aprisionada na "matéria". É por essa razão que os alquimistas acreditavam na verdade da "matéria", pois a "matéria" era de fato a sua própria vida psíquica. Ora, o objetivo do *opus* era libertar essa "matéria", "salvá"-la, em suma, obter a Pedra Filosofal, vale dizer, o "corpo glorioso", o *corpus glorificationis*.

Ver o nosso artigo sobre Jung e a Alquimia (*Le Disque Vert*, 1955, pp. 97-109). Convém assinalar que os historiadores das ciências receberam de maneira muito favorável as teses de Jung sobre a alquimia; cf. Walter PAGEL, "Jung's Views on Alchemy" (*Isis*, 39, 1948, pp. 44-48) e a monografia de Gerard HEYM, *Ambix*, III, 1948, pp. 64-67).

Acrescentemos que o terceiro volume do *Mysterium Coniunctionis*, publicado em 1957, foi inteiramente redigido pela Drª Marie-

Louise von Franz; contém a edição e a tradução, seguidas de longo comentário, do *Aurora consurgens*, texto do século XII, tradicionalmente atribuído a Tomás de Aquino. A obra foi traduzida para o inglês por R.F.C. HULL e A.S.B. GLOVER, *Aurora consurgens. A Document attributed to Thomas Aquinas on the Problem of Opposites in Alchemy* (Londres e Nova York, 1966). A riqueza de comentários (pp. 153-431 da tradução inglesa) constitui importante contribuição à exegese do simbolismo alquímico.

NOTA R
A ALQUIMIA NA ÉPOCA DO RENASCIMENTO E DA REFORMA

No seu artigo, "Prima materia. Das Geheimnis eines Gemaldes von Giorgione" (*Die BASF. Aus der Arbeit der Badischen Anilin und Soda Fabrik*, IX, 1959, pp. 50-54), G.F. Hartlaub propôs uma nova interpretação, alquímica, do quadro de Giorgione, "Os Três Filósofos". O autor vê nessas três personagens não os três Magos chegados do Oriente, mas as personificações das classes iniciatórias numa sociedade secreta. Segundo Hartlaub, o quadro representa provavelmente a seqüência de uma veneração simbólica do interior da Terra, onde se procurava a *materia prima* (cf. o famoso adágio: *visita interiora terrae* etc.). Ver também, do mesmo autor: *Der Stein der Weisen* (Munique, 1959), "Chymische Märchen" (*BASF*, vol. IV, nºs 2 e 3, 1954; vol. V, nº 1, 1955 e "Symbole der Wandlung" (*BASF*, IX, 1959, 123-128).

As relações entre a teologia luterana e a alquimia foram analisadas por J.W. MONTGOMERY no seu estudo "L'astrologie et l'alchimie luthérienne à l'époque de la Réforme", *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1966, pp. 323-345. Convém citar esse texto de Lutero, provavelmente o seu depoimento mais completo sobre o assunto.

"A ciência da alquimia [*ars alchimica*] muito me agrada, e, com efeito, é verdadeiramente a filosofia natural dos antigos. Agrada-me não só pelas numerosas possibilidades de utilização que existem na decocção dos metais, na destilação e na sublimação das ervas e licores, [*in excoquendis metallis, item herbis et liquoribus distillandis ac sublimandis*], mas também por causa da alegoria e da sua significação secreta, extremamente sedutora, a respeito da ressurreição dos mortos no último dia. Pois, da mesma forma como, num forno, o fogo extrai e separa de uma substância as outras partes, e arranca o espírito, a vida, a seiva, a força, enquanto as matérias impuras, a escória, permanecem no fundo,

como um corpo morto e sem valor [neste ponto Lutero dá ainda os exemplos da preparação do vinho, da canela e da noz-moscada], assim Deus, no dia do juízo, separará todas as coisas com o fogo, fará a separação entre os justos e os ímpios" (*Tischreden*, Edição de Weimar, I, 1.149, citado por Montgomery, p. 337).

Montgomery ressaltou oportunamente as idéias luteranas implícitas nas obras alquímicas de Andreas Libanius (1150-1616) e de Khunrath (1560-1605) e nas *Núpcias Químicas* de J.V. ANDREAE. A respeito deste último autor, J.W. MONTGOMERY publicou recentemente um importante trabalho: *Cross and Crucible, Johann Valentin Andreae* (1586-1654), *Phoenix of the Theologians*, I-II (Haia, 1973).

A *Fama Fraternitatis* foi reproduzida na obra de Frances Yates, *The Rosicrucian Enlightment* (Londres, 1972), pp. 238-251. Bernard GORCEIX traduziu para o francês a *Fama*, a *Confessio Fraternitatis R.C.* (1615) e as *Núpcias Químicas* de Christian ROSENKREUTZ, que foram publicadas em *La Bible des Rose-Croix* (Paris, 1970).

Sobre John Dee, ver sobretudo Peter J. FRENCH, *John Dee: The World of an Elizabethan Magus* (Londres, 1972); R.J.W. EVANS, *Rudolf II and His World: A Study of Intellectual History* (1975), pp. 218-228. A influência de John Dee sobre Khunrath foi analisada por YATES, *The Rosicrucian Enlightment*, pp. 37-38.

Sobre *Christianopolis* de J.V. ANDREAE, ver YATES, *op. cit.*, pp. 145-146; Allen G. DEBUS, *The Chemical Dream of the Renaissance* (Cambridge, 1968), pp. 19-20.

A história dos manuscritos alquímicos de Newton e da sua recuperação parcial por John Maynard KEYNES em 1936-1939, foi traçada por Betty Teeter DOBBS, *The Foundation of Newton's Alchemy* (1975), pp. 6 s.

ÍNDICE ANALÍTICO